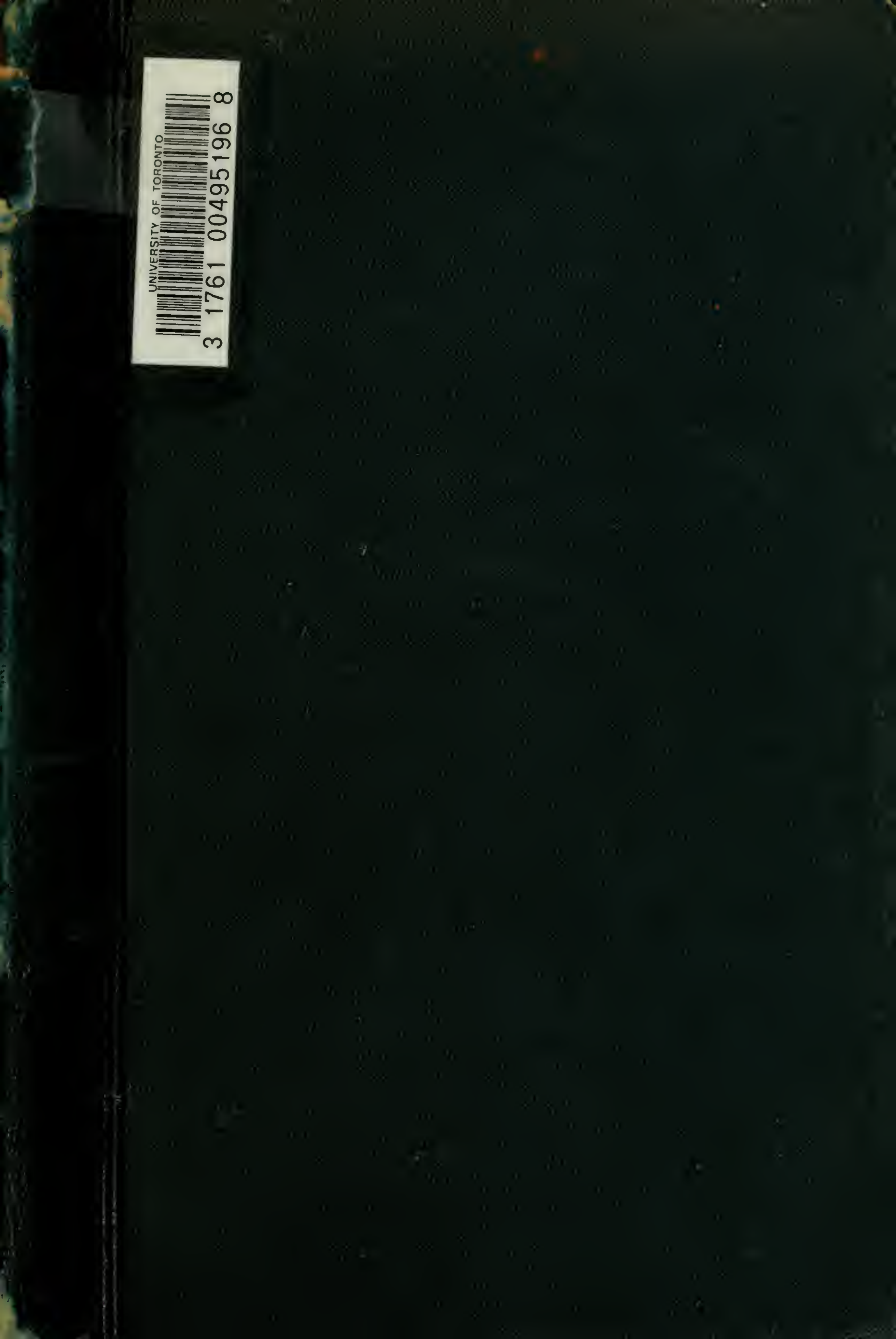

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00495196 8

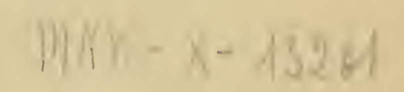
Владимiръ Соловьевъ.

НАЦІОНАЛЬНЫЙ ВОПРОСЪ

ВЪ РОССІИ.

ВЫПУСКЪ ПЕРВЫЙ.

Изданіе третье.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія М. М. Стасюлевича, Вас. Остр., 5 л., 28.
1891.



1823

КЪ ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНІЮ.

Настоящее изданіе печатается безъ измѣненій и дополненій. Новыя статьи по національному вопросу, появлявшіяся въ Россіи въ различныхъ періодическихъ изданіяхъ *послѣ 1888 года*, составятъ особый, второй выпускъ, уже готовый къ печати.

ПРЕДИСЛОВІЕ

КО ВТОРОМУ ИЗДАНІЮ.

Національный вопросъ для многихъ народовъ есть вопросъ объ ихъ существованіи. Въ Россіи такого вопроса быть не можетъ. Тысячелѣтнею историческою работою создалась Россія, какъ единая, независимая и великая держава. Это есть дѣло сдѣланное, никакому вопросу не подлежащее. Но чѣмъ прочнѣе существуетъ Россія, тѣмъ настоятельнѣе является вопросъ: для чего и во имя чего она существуетъ? Дѣло идетъ не о матеріальномъ фактѣ, а объ идеальной цѣли. Національный вопросъ въ Россіи есть вопросъ не о существованіи, а *о достойномъ существованіи.*

Человѣкъ существуетъ достойно, когда подчиняетъ свою жизнь и свои дѣла нравственному закону и направляетъ ихъ къ безусловнымъ нравственнымъ цѣлямъ. Ложный и вредный предразсудокъ, отдѣляющій политику отъ нравственности, мѣшаетъ прилагать къ жизни народовъ высшія требованія личной жизни. Но по-истинѣ нравственный законъ одинъ для всѣхъ и во всемъ. Область вопросовъ политическихъ есть лишь новая, болѣе широкая и сложная

сфера для примѣненія тѣхъ самыхъ идеальныхъ началъ, которыми должна управляться личная дѣятельность каждаго. Здравая политика есть лишь искусство наилучшимъ образомъ осуществлять нравственныя цѣли въ дѣлахъ народныхъ и международныхъ. Поэтому руководящимъ мотивомъ политики должны быть не корысть и не самолюбіе національное, а долгъ и обязанность. Развитію этой основной мысли посвящена первая глава настоящей книги («Нравственность и политика. Историческія обязанности Россіи»).

Съ точки зрѣнія національнаго эгоизма, донынѣ господствующаго въ политикѣ, каждый народъ есть особое, довлѣющее себѣ цѣлое, и свой интересъ есть для него высшій законъ. Нравственный долгъ требуетъ отъ народа прежде всего, чтобы онъ отрекся отъ этого національнаго эгоизма, преодолѣлъ свою природную ограниченность, вышелъ изъ своего обособленія. Народъ долженъ признать себя тѣмъ, чѣмъ онъ есть по-истинѣ, то-есть лишь частью вселенскаго цѣлаго; онъ долженъ признать свою солидарность со всѣми другими живыми частями этого цѣлаго, — солидарность въ высшихъ всечеловѣческихъ интересахъ,—и служить не себѣ, а этимъ интересамъ въ мѣру своихъ національныхъ силъ и сообразно своимъ національнымъ качествамъ. Такое нравственное самоотреченіе народа ни въ какомъ случаѣ не можетъ совершиться вдругъ и заразъ. Въ жизни націи, какъ и отдѣльнаго лица, мы находимъ постепенное углубленіе нравственнаго сознанія. Такъ прошедшее русскаго народа представляетъ два главныхъ акта національнаго самоотреченія — призваніе Варяговъ и реформа Петра Великаго. Оба эти великія событія, относясь къ сферѣ матеріальнаго государственнаго

порядка и внѣшней культуры, имѣли лишь подготовительное значеніе, и намъ еще предстоитъ рѣшительный вполнѣ сознательный и свободный актъ національнаго самоотреченія (Вторая глава: «О народности и народныхъ дѣлахъ Россіи»).

Этому исполненію нашего нравственнаго долга препятствуетъ лишь неразумный псевдо-патріотизмъ, который подъ предлогомъ любви къ народу желаетъ удержать его на пути національнаго эгоизма, т.-е. желаетъ ему зла и гибели. Истинная любовь къ народу желаетъ ему дѣйствительнаго блага, которое достигается только исполненіемъ нравственнаго закона, путемъ самоотреченія. Такая истинная любовь къ народу, такой настоящій патріотизмъ тѣмъ болѣе для насъ, Русскихъ, обязателенъ, что высшій идеалъ самого русскаго народа (идеалъ «святой Руси») вполнѣ согласенъ съ нравственными требованіями и исключаетъ всякое національное самолюбіе и самомнѣніе (Третья глава: «Любовь къ народу и русскій народный идеалъ»).

Освобожденіе отъ національной исключительности облегчается для Россіи и тѣмъ обстоятельствомъ, что на пути народнаго эгоизма, отдѣляющаго ее отъ западной культуры, Россія не можетъ достигнуть ближайшей естественной цѣли своей политики — объединенія славянскихъ народовъ, собиранія славянскаго міра. Бо́льшая половина нашихъ единоплеменниковъ (Поляки, Хорваты, Чехи и Моравы) по духовнымъ началамъ своей народной жизни примыкаютъ къ западному міру, и при отрицательномъ отношеніи къ Западу мы не можемъ стать для нихъ настоящимъ центромъ единенія (Четвертая глава: «Славянскій вопросъ»).

Такимъ образомъ и высшія нравственныя соображенія, и идеалъ русскаго народа, и ближайшія нужды нашей политики побуждаютъ насъ отказаться отъ народнаго обособленія и эгоизма, совершить актъ національнаго самоотреченія. Разумѣется, такой актъ возможенъ только при полной духовной свободѣ Россіи, при свободѣ въ ней мнѣнія и мысли. Настоятельная потребность наша, существенное практическое условіе для исполненія нашего высшаго національнаго призванія есть *духовное освобожденіе Россіи*—дѣло, несравненно болѣе важное, нежели то гражданское освобожденіе крестьянъ, которое было величайшимъ подвигомъ прошлаго царствованія. Россія достигла нынѣ національнаго совершеннолѣтія, и пора снять опеку съ ея вѣры и мысли (Пятая глава: «Что̀ требуется отъ русской партіи?»).

Россія обладаетъ, быть можетъ, великими и самобытными духовными *силами*, но для проявленія ихъ ей во всякомъ случаѣ нужно принять и дѣятельно усвоить тѣ общечеловѣческія *формы* жизни и знанія, которыя выработаны Западною Европой. Наша внѣевропейская или противу - европейская преднамѣренная и искусственная самобытность всегда была и есть лишь пустая претензія; отречься отъ этой претензіи есть для насъ первое и необходимое условіе всякаго успѣха (Шестая глава: «Россія и Европа»).

Въ исторической жизни человѣчества народность являлась доселѣ по преимуществу какъ сила дифференцирующая и раздѣляющая (такъ дѣйствовала она, напримѣръ, во всѣхъ церковныхъ раздѣленіяхъ). Между тѣмъ, такое раздѣляющее и обособляющее дѣйствіе народности противорѣчитъ всеединящимъ нравственнымъ началамъ христіанства, а также истин-

ному назначенію самихъ христіанскихъ народовъ, которые призваны къ всестороннему осуществленію богочеловѣческаго единства, а не къ раздѣленію человѣчества. И если христіанскій народъ можетъ поддаться духу національнаго эгоизма и въ процессѣ обособленія перейти божественные предѣлы, то тотъ же народъ можетъ самъ начать обратный процессъ *интеграціи* или исцѣленія раздѣленнаго человѣчества. И по своему историческому положенію, и по національному характеру и міросозерцанію Россія должна бы сдѣлать починъ въ этой новой *положительной* реформаціи. Исполнитъ ли она свою нравственную обязанность — мы предсказать не можемъ. Мы не признаемъ предопредѣленія ни въ личной, ни въ народной жизни. Судьба людей и націй, пока они живы, въ ихъ доброй волѣ. Одно только мы *знаемъ навѣрное:* если Россія не исполнитъ своего нравственнаго долга, если она не отречется отъ національнаго эгоизма, если она не откажется отъ права силы и не повѣритъ въ силу права, если она не возжелаетъ искренно и крѣпко духовной свободы и истины – она никогда не можетъ имѣть прочнаго успѣха ни въ какихъ дѣлахъ своихъ, ни внѣшнихъ, ни внутреннихъ.

«Призываю нынѣ во свидѣтели небо и землю: жизнь и смерть положилъ я нынѣ предъ лицомъ вашимъ—благословеніе и проклятіе. Избери же жизнь, да живешь ты и сѣмя твое» (Второз. XXX, 19).

Москва. 17 апрѣля, 1888 г.

I.

НРАВСТВЕННОСТЬ И ПОЛИТИКА. ИСТОРИЧЕСКІЯ ОБЯЗАННОСТИ РОССИИ [1]).

Полное раздѣленіе между нравственностью и политикой составляетъ одно изъ господствующихъ заблужденій и золъ нашего вѣка. Съ точки зрѣнія христіанской и въ предѣлахъ христіанскаго міра эти двѣ области — нравственная и политическая — хотя и не могутъ *совпадать* другъ съ другомъ, однако должны быть тѣснѣйшимъ образомъ между собою связаны.

Какъ нравственность христіанская имѣетъ въ виду осуществленіе царства Божія внутри отдѣльнаго человѣка, такъ христіанская политика должна подготовлять пришествіе царства Божія для всего человѣчества какъ цѣлаго, состоящаго изъ большихъ частей — народовъ, племенъ и государствъ.

Прошедшая и настоящая политика дѣйствующихъ въ исторіи народовъ имѣетъ очень мало общаго съ такою цѣлью, а большею частью и прямо ей противорѣчитъ—это фактъ безспорный. Въ политикѣ хри-

---

[1]) Напечатано подъ другимъ заглавіемъ въ журналѣ «Русь», январь 1883 года.

стіанскихъ народовъ доселѣ царствуютъ безбожная вражда и раздоръ, о царствѣ Божіемъ здѣсь нѣтъ и помину. Для многихъ этого достаточно: такъ оно есть, значитъ такъ тому и быть. Нельзя, однако, выдержать до конца такого преклоненія передъ фактомъ, ибо тогда пришлось бы преклоняться передъ чумою и холерою, которыя также суть факты. Все достоинство человѣка въ томъ, что онъ сознательно борется съ дурною дѣйствительностью ради лучшей цѣли. Господство болѣзни есть фактъ, но цѣль есть здоровье; и отъ этого дурного факта къ лучшей цѣли есть переходъ и посредство, называемое медициною. И въ общей жизни человѣчества царство зла и раздора есть фактъ, но цѣль есть царство Божіе, и къ этой-то цѣли посредствующій переходъ отъ дурной дѣйствительности называется христіанскою политикою [1]).

Согласно общераспространенному мнѣнію, каждый народъ долженъ имѣть свою собственную политику, цѣль которой соблюдать исключительные *интересы* этого отдѣльнаго народа или государства. Въ послѣднее время все громче и громче раздаются у насъ патріотическіе голоса, требующіе, чтобы мы не отставали *въ этомъ* отъ другихъ народовъ и также руководились бы въ политикѣ исключительно *своими* національными и государственными интересами, и всякое отступленіе отъ такой «политики интереса» объявляется или глупостью, или измѣною. Быть можетъ въ

[1]) Такимъ образомъ эта политика вовсе не есть *утопія* въ порицательномъ смыслѣ этого слова, то-есть такая, которая не хочетъ знать о дурной дѣйствительности и осуществляетъ свой идеалъ въ пустомъ пространствѣ; христіанская политика, напротивъ, исходитъ изъ дѣйствительности и прежде всего хочетъ *помочь противъ дѣйствительнаго зла.*

такомъ взглядѣ есть недоразумѣніе, происходящее отъ неопредѣленности слова «интересъ»: все дѣло въ томъ, о *какихъ* именно интересахъ идетъ рѣчь. Если полагать интересъ народа, какъ это обыкновенно дѣлаютъ, въ его богатствѣ и внѣшнемъ могуществѣ, то при всей важности этихъ интересовъ несомнѣнно для насъ. что они *не должны* составлять высшую и окончательную цѣль политики, ибо иначе ими можно будетъ оправдывать всякія злодѣянія, какъ мы это и видимъ. Наши патріоты смѣло указывали на политическія злодѣянія Англіи, какъ на примѣръ, достойный подражанія. Примѣръ въ самомъ дѣлѣ удачный: никто и на словахъ, и на дѣлѣ не заботится такъ много, какъ Англичане, о своихъ національныхъ и государственныхъ интересахъ. Всѣмъ извѣстно, какъ, ради этихъ интересовъ, богатые и властительные Англичане морятъ голодомъ Ирландцевъ, давятъ Индусовъ, насильно отравляютъ опіумомъ Китайцевъ, грабятъ Египетъ [1]). Несомнѣнно, всѣ эти дѣла внушены заботой о національныхъ интересахъ. Глупости и измѣны тутъ нѣтъ, но безчеловѣчія и безстыдства много. Если бы возможенъ былъ *только такой* патріотизмъ, то и тогда не слѣдовало бы намъ подражать англійской политикѣ: *лучше отказаться отъ патріотизма, чѣмъ отъ совѣсти.* Но такой альтернативы нѣтъ. Смѣемъ думать, что истинный патріотизмъ согласенъ съ христіанскою совѣстью, что есть другая политика, кромѣ политики интереса, или лучше сказать, что су-

[1]) Не слѣдуетъ, впрочемъ, забывать, что въ Англіи находятся и такіе вліятельные вожди партій (какъ напр. Гладстонъ), которые совершенно иначе понимаютъ національные интересы своего отечества, и что тамъ можно открыто требовать освобожденія Ирландіи, не навлекая на себя обвиненія въ національной и государственной измѣнѣ.

ществуютъ иные интересы у христіанскаго народа, не требующіе и даже совсѣмъ не допускающіе международнаго *людоѣдства.*

Что это международное людоѣдство есть нѣчто непохвальное, это чувствуется даже тѣми, которые имъ наиболѣе пользуются. Политика матеріальнаго интереса рѣдко выставляется въ своемъ чистомъ видѣ. Даже Англичане, самодовольно высасывая кровь изъ «низшихъ расъ» и считая себя въ правѣ это дѣлать просто потому, что это выгодно имъ, Англичанамъ, нерѣдко однако увѣряютъ, что приносятъ этимъ великое благодѣяніе самимъ низшимъ расамъ, пріобщая ихъ къ высшей цивилизаціи, что̀ и справедливо до нѣкоторой степени. Здѣсь, такимъ образомъ, грубое стремленіе къ своей *выгодѣ* превращается въ возвышенную мысль о своемъ культурномъ *призваніи.* Этотъ идеальный мотивъ, еще весьма слабый у практическихъ Англичанъ, во всей силѣ обнаруживается у «народа мыслителей». Германскій идеализмъ и склонность къ высшимъ обобщеніямъ дѣлаютъ невозможнымъ для Нѣмцевъ грубое эмпирическое людоѣдство англійской политики. Если Нѣмцы поглотили Вендовъ, Пруссовъ и собираются поглотить Поляковъ, то не потому, что это имъ выгодно, а потому, что это ихъ «призваніе» какъ высшей расы: германизируя низшія народности, возводить ихъ къ истинной культурѣ. Англійская эксплуатація есть дѣло матеріальной выгоды; германизація есть духовное призваніе. Англичанинъ является предъ своими жертвами какъ пиратъ; Нѣмецъ — какъ педагогъ, воспитывающій ихъ для высшаго образованія. Философское превосходство Нѣмцевъ обнаруживается даже въ ихъ политическомъ людоѣдствѣ: они направляютъ свое погло-

щающее дѣйствіе не на внѣшнее достояніе народа только, но и на его внутреннюю сущность. Эмпирикъ Англичанинъ имѣетъ дѣло съ фактами; мыслитель Нѣмецъ—съ идеей: одинъ грабитъ и давитъ *народы*, другой уничтожаетъ въ нихъ самую *народность*.

Высокое достоинство германской культуры неоспоримо. Но все-таки принципъ высшаго культурнаго призванія есть принципъ жестокій и неистинный. О жестокости его ясно говорятъ печальныя тѣни народовъ, подвергнутыхъ духовному рабству и утратившихъ свои жизненныя силы. А неистинность этого принципа, его внутренняя несостоятельность, явно обличается его неспособностью къ послѣдовательному примѣненію. Вслѣдствіе неопредѣленности того, что собственно есть высшая культура и въ чемъ состоитъ культурная миссія, нѣтъ ни одного историческаго народа, который не заявлялъ бы притязанія на эту миссію и не считалъ бы себя въ правѣ насиловать чужія народности во имя своего высшаго призванія. Народомъ народовъ считаютъ себя не одни Нѣмцы, но также Евреи, Французы, Англичане, Греки, Итальянцы и т. д., и т. д. Но притязаніе одного народа на привилегированное положеніе въ человѣчествѣ *исключаетъ* такое же притязаніе другого народа. Слѣдовательно или всѣ эти притязанія должны остаться пустымъ хвастовствомъ, пригоднымъ только какъ прикрытіе для утѣсненія болѣе слабыхъ сосѣдей, или же должна возникнуть *борьба* не на жизнь, а на смерть между великими народами изъ-за права культурнаго насилія. Но исходъ такой борьбы никакъ не докажетъ дѣйствительно высшаго призванія побѣдителя; ибо перевѣсъ военной силы не есть свидѣтельство культурнаго превосходства: такой перевѣсъ имѣли полчища

Тамерлана и Батыя, и еслибы когда-нибудь въ будущемъ такой перевѣсъ выпалъ на долю Китайцевъ, благодаря ихъ многочисленности, то все-таки никто не преклонится предъ культурнымъ превосходствомъ монгольской расы.

Идея культурнаго призванія можетъ быть состоятельной и плодотворной только тогда, когда это призваніе берется не какъ мнимая *привилегія*, а какъ дѣйствительная *обязанность*, не какъ господство, а какъ служеніе.

У каждаго отдѣльнаго человѣка есть матеріальные интересы и интересы самолюбія, но есть также и *обязанности* или, что̀ то же, *нравственные* интересы, и тотъ человѣкъ, который пренебрегаетъ этими послѣдними и дѣйствуетъ только изъ-за выгоды или изъ самолюбія, заслуживаетъ всякаго осужденія. То же должно принять и относительно народовъ. Если даже смотрѣть на народъ, какъ только на сумму отдѣльныхъ лицъ, то и тогда въ этой суммѣ не можетъ исчезнуть нравственный элементъ, присутствующій въ слагаемыхъ. Какъ общій интересъ цѣлаго народа составляетъ *равнодѣйствующую* всѣхъ частныхъ интересовъ (а не простое повтореніе каждаго въ отдѣльности) и имѣетъ отношеніе къ подобнымъ же коллективнымъ интересамъ другихъ народовъ, такъ же точно должно разсуждать и о народной нравственности. Расширеніе личнаго во всенародное нѣтъ основанія ограничивать одною низшею стороною человѣка: если матеріальные интересы отдѣльныхъ людей порождаютъ общій народный интересъ, то и нравственные интересы отдѣльныхъ людей порождаютъ общій нравственный интересъ народа, относящійся уже не къ отдѣльнымъ единицамъ, а къ народной

совокупности, — у народа является нравственная обязанность относительно другихъ народовъ и всего человѣчества. Видѣть въ этой общей обязанности метафору и вмѣстѣ съ тѣмъ стоять за общій національный интересъ какъ за что-то дѣйствительное — есть явное противорѣчіе. Если народъ — только отвлеченное понятіе, то вѣдь отвлеченное понятіе не можетъ имѣть не только обязанностей, но точно такъ же не можетъ у него быть и никакихъ интересовъ, и никакого призванія. Но это явная ошибка. Во всякомъ случаѣ, мы должны признать интересъ народа какъ общую функцію частныхъ дѣятелей, но такою же функціей является и народная обязанность. Есть у народа интересъ, есть у него и совѣсть. И если эта совѣсть слабо обнаруживается въ политикѣ и мало сдерживаетъ проявленія національнаго эгоизма, то это есть явленіе ненормальное, болѣзненное, и всякій долженъ сознаться, что это нехорошо. Нехорошо международное людоѣдство, оправдываемое или неоправдываемое высшимъ призваніемъ; нехорошо господство въ политикѣ воззрѣній того африканскаго дикаря, который на вопросъ о добрѣ и злѣ отвѣчалъ: добро —это когда я отниму у сосѣдей ихъ стада и женъ, а зло—когда у меня отнимутъ. Такой взглядъ господствуетъ въ международной политикѣ; но онъ же въ значительной мѣрѣ управляетъ и внутренними отношеніями: въ предѣлахъ одного и того же народа сограждане повседневно эксплуатируютъ, обманываютъ, а иногда убиваютъ другъ друга, однакоже никто не заключаетъ изъ этого, что такъ и должно быть; отчего же такое заключеніе получаетъ силу въ примѣненіи къ высшей политикѣ?

Есть и еще несообразность въ теоріи національ-

наго эгоизма, губительная для этой теоріи. Разъ признано и узаконено въ политикѣ господство своего интереса, только какъ *своего*, то совершенно невозможнымъ становится указать *предѣлы* этого *своего*; патріотъ считаетъ своимъ интересъ своего народа въ силу національной солидарности, и это, конечно, гораздо лучше личнаго эгоизма, но здѣсь не видно, почему именно *національная* солидарность должна быть сильнѣе солидарности всякой другой общественной группы, не совпадающей съ предѣлами народности? Во время французской революціи, напримѣръ, для эмигрантовъ-легитимистовъ чужеземные правители и вельможи оказались гораздо больше своими, чѣмъ французскіе якобинцы; для нѣмецкаго соціалъ-демократа парижскій коммунаръ также болѣе своей, нежели померанскій помѣщикъ, и т. д., и т. д. Быть можетъ это очень дурно со стороны эмигрантовъ и соціалистовъ, но на почвѣ политическаго *интереса* рѣшительно нельзя найти основаній для ихъ осужденія.

Возводить свой интересъ, свое самомнѣніе въ высшій принципъ для народа, какъ и для лица, значитъ узаконять и увѣковѣчивать ту рознь и ту борьбу, которыя раздираютъ человѣчество. Общій фактъ борьбы за существованіе, проходящій чрезъ всю природу, имѣетъ мѣсто и въ натуральномъ человѣчествѣ. Но весь историческій ростъ, всѣ успѣхи человѣчества состоятъ въ послѣдовательномъ ограниченіи этого факта, въ постепенномъ возведеніи человѣчества къ высшему образцу правды и любви. Откровеніе этого образца, этого новаго человѣка, явилось въ живой дѣйствительности Христа. И не годится намъ, воспринявшимъ новаго человѣка, опять возвращаться къ немощнымъ

и скуднымъ стихіямъ міра, къ упраздненному на крестѣ раздору между Эллиномъ и варваромъ, язычникомъ и Іудеемъ. Ставить выше всего исключительный интересъ и значеніе своего народа требуютъ отъ насъ во имя патріотизма. Отъ *такого* патріотизма избавила насъ кровь Христова, пролитая іудейскими патріотами во имя своего національнаго интереса! «Аще оставимъ Его тако, вси увѣруютъ въ Него: и пріидутъ Римляне, и возьмутъ мѣсто и языкъ нашъ....... уне есть намъ, да единъ человѣкъ умретъ за люди, а не весь языкъ погибнетъ». Умерщвленный патріотизмомъ одного народа, Христосъ воскресъ для всѣхъ народовъ и заповѣдалъ ученикамъ своимъ: «шедше научите *вся языки*».

Что же? или христіанство упраздняетъ національность? Нѣтъ, но сохраняетъ ее. Упраздняется не *національность*, а *національізмъ*. Озлобленное преслѣдованіе и умерщвленіе Христа было дѣломъ не народности Еврейской, для которой Христосъ (по человѣчеству) былъ ея высшимъ расцвѣтомъ, а это было дѣло узкаго и слѣпого національизма такихъ патріотовъ, какъ Каіафа.—И то, что́ было сказано выше о политикѣ Нѣмцевъ и Англичанъ, нисколько не служитъ къ осужденію этихъ *народностей*. Мы различаемъ народность отъ національизма по *плодамъ ихъ*. Плоды англійской народности мы видимъ въ Шекспирѣ и Байронѣ, въ Берклеѣ и въ Ньютонѣ; плоды же англійскаго національизма суть всемірный грабежъ, подвиги Варренъ Гастингса и лорда Сеймура, разрушеніе и убійство. Плоды великой германской народности суть Лессингъ и Гёте, Кантъ и Шеллингъ, а плодъ германскаго національизма—насильственное онѣмеченіе сосѣдей отъ временъ тевтонскихъ рыцарей и до нашихъ дней.

Народность или національность есть положительная сила, и каждый народъ по особому характеру своему назначенъ для особаго служенія. Различныя народности суть различные органы въ цѣломъ тѣлѣ человѣчества, — для христіанина это есть очевидная истина. Но если члены физическаго тѣла только въ баснѣ Мененія Агриппы спорятъ между собою, то въ народахъ—органахъ человѣчества, слагаемыхъ не изъ однихъ стихійныхъ, а также изъ сознательныхъ и волевыхъ элементовъ, можетъ возникнуть и возникаетъ дѣйствительно противоположеніе себя цѣлому, стремленіе выдѣлиться и обособиться отъ него. Въ такомъ стремленіи *положительная сила народности* превращается въ *отрицательное усиліе національзма*. Это есть народность отвлеченная отъ своихъ живыхъ силъ. заостренная въ сознательную исключительность и этимъ остріемъ обращенная ко всему другому. Доведенный до крайняго напряженія, національзмъ губитъ впавшій въ него народъ, дѣлая его врагомъ человѣчества, которое всегда окажется сильнѣе отдѣльнаго народа. Христіанство, упраздняя національзмъ, спасаетъ народы, ибо *сверхнародное* не есть *безнародное*. И здѣсь имѣетъ силу слово Божіе: только тотъ, кто положитъ душу свою, сохранитъ ее, а кто бережетъ душу свою, тотъ потеряетъ ее. И народъ, желающій во что бы то ни стало сохранить душу свою въ замкнутомъ и исключительномъ національзмѣ, потеряетъ ее, и только полагая всю душу свою въ *сверхнародное* вселенское дѣло Христово, народъ сохранитъ ее. Личное самоотверженіе, побѣда надъ эгоизмомъ не есть уничтоженіе самого *ego*, самой личности, а напротивъ, есть возведеніе этого ego на высшую ступень бытія. Точно то же и относительно народа: отвергаясь исклю-

чительнаго національизма, онъ не только не теряетъ своей самостоятельной жизни, но тутъ только и получаетъ свою настоящую жизненную задачу. Эта задача открывается ему не въ рискованномъ преслѣдованіи низменныхъ интересовъ, не въ осуществленіи мнимой и самозванной миссіи, а въ исполненіи исторической обязанности, соединяющей его со всѣми другими въ общемъ вселенскомъ дѣлѣ. Возведенный на эту степень, патріотизмъ является не противорѣчіемъ, а полнотою личной нравственности. Лучшія стремленія человѣческой души, высшія велѣнія христіанской совѣсти *прилагаются* тогда къ вопросамъ и дѣламъ политическимъ, а не противополагаются имъ. Не должно себя обманывать: безчеловѣчіе въ международныхъ и общественныхъ отношеніяхъ, политика людоѣдства, погубитъ, въ концѣ-концовъ, и личную, и семейную нравственность, что̀ отчасти уже и видно во всемъ христіанскомъ мірѣ. Человѣкъ все-таки есть существо логичное и не можетъ долго выносить чудовищнаго раздвоенія между правилами личной и политической дѣятельности. Поэтому, хотя бы для спасенія личной нравственности, слѣдуетъ остерегаться возводить это раздвоеніе въ принципъ и требовать, чтобы человѣкъ, который къ ближайшимъ своимъ относится по-христіански, а относительно прочихъ согражданъ сообразуется по крайней мѣрѣ съ юридическимъ закономъ, чтобы тотъ же человѣкъ, какъ представитель государственнаго и національнаго интереса, управлялся такими воззрѣніями, которыя свойственны придорожнымъ разбойникамъ и африканскимъ дикарямъ. Должно хотя бы сперва только въ теоріи признать высшимъ руководящимъ началомъ

всякой политики не интересъ и не самомнѣніе, а нравственную обязанность.

Христіанскій принципъ обязанности, или нравственнаго служенія, есть единственно состоятельный, единственно опредѣленный и единственно полный или совершенный принципъ политической дѣятельности. Единственно состоятельный — ибо, исходя изъ самопожертвованія, онъ доводитъ его до конца; онъ требуетъ, чтобы не только лицо жертвовало своею исключительностью въ пользу народа, но и для цѣлаго народа, и для всего человѣчества разрываетъ всякую исключительность, призывая всѣхъ одинаково къ дѣлу *всемірнаго спасенія*, которое, по существу своему, есть высшее и безусловное добро, и слѣдовательно представляетъ достаточное основаніе для *всякаго* самопожертвованія; тогда какъ на почвѣ своего интереса рѣшительно не видно, почему своимъ личнымъ интересомъ должно жертвовать интересу своего народа, и точно такъ же совершенно не видно, почему я долженъ преклоняться предъ коллективнымъ самомнѣніемъ своихъ согражданъ, когда мое личное самомнѣніе всѣ считаютъ лишь за слабость моего нравственнаго характера, а никакъ не за нормальный принципъ дѣятельности.—Далѣе, христіанская идея обязанности есть единственно *опредѣленное* начало въ политикѣ: ибо, съ одной стороны, интересъ, выгода сами по себѣ суть нѣчто совершенно безграничное и ненасытное, а съ другой стороны мнѣніе о своемъ высшемъ и исключительномъ призваніи еще не даетъ никакого положительнаго указанія въ каждомъ данномъ случаѣ и вопросѣ; обязанность же христіанская всегда указываетъ намъ, *какъ* должны мы поступать во всякомъ данномъ случаѣ, и притомъ она требуетъ отъ

насъ только того, что̀ мы несомнѣнно можемъ сдѣлать, что̀ находится въ нашей власти *(ad impossibilia nemo obligatur)*, тогда какъ стремленіе къ матеріальному интересу нисколько не ручается за возможность его достиженія, да и мнѣніе о нашемъ исключительномъ призваніи манитъ обыкновенно на такія высоты, которыхъ мы достигнуть не можемъ. Поэтому мы въ правѣ утверждать, что мотивы выгоды и самомнѣнія суть мотивы *фантастическіе*, а принципъ христіанской обязанности есть нѣчто совершенно реальное и твердое. Наконецъ, это есть единственно *полный* принципъ, заключающій въ себѣ все положительное содержаніе другихъ началъ, которыя въ него разрѣшаются. Тогда какъ выгода и самомнѣніе, въ своей исключительности, утверждая соперничество и борьбу народовъ, не допускаютъ въ политикѣ высшаго начала нравственной обязанности, — это послѣднее начало вовсе не отрицаетъ ни законныхъ интересовъ, ни истиннаго призванія каждаго народа, а напротивъ, предполагаетъ и то, и другое. Ибо если мы только признаемъ, что народъ имѣетъ нравственную обязанность, то несомнѣнно съ исполненіемъ этой обязанности связаны и его настоящіе интересы, и его настоящее призваніе. Не требуется и того, чтобы народъ пренебрегалъ своими матеріальными интересами и вовсе не думалъ о своемъ особомъ назначеніи; требуется только, чтобы онъ не въ это полагалъ душу свою, не это ставилъ послѣднею цѣлью, не этому служилъ. А затѣмъ, въ подчиненіи высшимъ соображеніямъ христіанской обязанности, и матеріальное достояніе и самосознаніе народнаго духа сами становятся силами положительными, дѣйствительными средствами и орудіями нравственной цѣли, потому что

тогда пріобрѣтенія этого народа дѣйствительно идутъ на пользу всѣмъ другимъ, и его величіе дѣйствительно возвеличиваетъ все человѣчество. Такимъ образомъ, принципъ нравственной обязанности въ политикѣ, обнимая собою два другіе, есть самый полный, какъ онъ же есть и самый опредѣленный и внутренно состоятельный. А для людей нашей вѣры напомнимъ, что этотъ принципъ есть единственно христіанскій.

Политика интереса, стремленіе къ своему обогащенію и усиленію свойственно натуральному человѣку,—это есть дѣло языческое, и, становясь на эту почву, христіанскіе народы возвращаются въ язычество. Утвержденіе своей исключительной миссіи, обоготвореніе своей народности есть точка зрѣнія древнеіудейская, и, принимая эту точку зрѣнія, христіанскіе народы впадаютъ въ ветхозавѣтное іудейство.

Давить и поглощать другихъ для собственнаго насыщенія есть дѣло одного животнаго инстинкта, дѣло безчеловѣчное и безбожное какъ для отдѣльнаго лица, такъ и для цѣлаго народа.—Величаться своимъ высшимъ призваніемъ, присвоивать себѣ предъ другими особыя права и преимущества есть дѣло гордости и самоутвержденія для народа, какъ и для лица,—дѣло человѣческое, но также нехристіанское. Исповѣдать свой долгъ, признать свою обязанность есть христіанское дѣло смиренія и самопознанія, необходимое начало нравственнаго подвига и истинной богочеловѣческой жизни—для народа такъ же, какъ и для лица. Здѣсь все дѣло рѣшается не своимъ мнѣніемъ, а совѣстью, одинаковой для всѣхъ, и потому здѣсь не можетъ быть самозванцевъ. Не можетъ здѣсь быть и лже-пророковъ, ибо проповѣдь обязанности не предполагаетъ ничего роковою, никакого пред-

опредѣленія: указывать народу его обязанность еще не значитъ предсказывать его будущую судьбу. Народъ, какъ и отдѣльное лицо, можетъ исполнить, но можетъ и не исполнить свою обязанность; но и въ этомъ послѣднемъ случаѣ обязанность все-таки *остается* и указывавшій ее не обличается во лжи.

Въ теперешнемъ существованіи человѣчества невозможно еще и для народа, и для лица, чтобы всякое удовлетвореніе матеріальныхъ нуждъ и требованій самозащиты прямо вытекало изъ велѣній нравственнаго долга. И для народа существуютъ дѣла текущей минуты, злоба историческаго дня внѣ прямой связи съ его высшими нравственными задачами. Объ этой злобѣ дня мы и не призваны говорить. Но есть великіе жизненные вопросы, въ разрѣшеніи которыхъ народъ долженъ руководиться прежде всего голосомъ совѣсти, отодвигая на второй планъ всѣ другія соображенія. Въ этихъ великихъ вопросахъ дѣло идетъ о спасеніи народной души, и тутъ каждый народъ долженъ думать только о своемъ долгѣ, не оглядываясь на другіе народы, ничего отъ нихъ не требуя и не ожидая. Не въ нашей власти заставить другихъ исполнять ихъ обязанность, но исполнить свою мы можемъ и должны, и, исполняя ее, мы тѣмъ самымъ послужимъ и общему вселенскому дѣлу; ибо въ этомъ общемъ дѣлѣ каждый историческій народъ, по своему особому характеру и мѣсту въ исторіи, имѣетъ свое особое служеніе. Можно сказать, что это служеніе *навязывается* народу его исторіей въ видѣ великихъ жизненныхъ вопросовъ, обойти которые онъ не можетъ. Но онъ можетъ впасть въ искушеніе разрѣшать эти вопросы не по совѣсти, а по своекорыстнымъ и самолюбивымъ разсчетамъ. Въ этомъ вели-

чайшая опасность, и предостерегать отъ нея есть долгъ истиннаго патріотизма.

Наша исторія навязала намъ три великіе вопроса, рѣшеніемъ которыхъ мы можемъ или прославить имя Божіе и приблизить Его царствіе исполненіемъ Его воли, или же погубить свою народную душу и замедлить дѣло Божіе на землѣ. Эти вопросы суть: *польскій* (или *католическій*), *восточный* или славянскій вопросъ и *еврейскій*. Эти три вопроса, въ тѣсной связи между собою, суть лишь разныя историческія формы великаго спора между Востокомъ и Западомъ, который проходитъ черезъ всю жизнь человѣчества. Къ этимъ тремъ вопросамъ сводится вся наша политика, внѣшняя и внутренняя, не исключая и политическаго нигилизма съ его періодическими злодѣяніями, которыя стоятъ въ гораздо болѣе близкомъ отношеніи къ внѣшней политикѣ, нежели какъ это обыкновенно думаютъ. Съ тѣмъ же великимъ споромъ Востока и Запада связанъ и другой нашъ глубокій внутренній недугъ—церковный расколъ.

Ближайшимъ образомъ наша историческая обязанность предстаетъ намъ въ видѣ польскаго вопроса. Исторія связала насъ съ братскимъ по крови, но враждебнымъ по духу народомъ, передовая часть котораго ненавидитъ и проклинаетъ насъ. Въ отвѣтъ на эту ненависть и на эти проклятія Россія должна дѣлать добро Польскому народу. Кое-что ею и сдѣлано. Русское дѣйствіе въ Польшѣ не ограничивалось участіемъ въ трехъ раздѣлахъ да подавленіемъ двухъ вооруженныхъ возстаній. Въ 1814 г. Россія *сохранила* Польшу отъ неизбѣжнаго онѣмеченія. Если бы на Вѣнскомъ конгрессѣ полновластный тогда императоръ Александръ I думалъ болѣе о русскихъ, нежели о

польскихъ интересахъ и присоединилъ бы къ Россіи русскую Галицію, а коренную Польшу возвратилъ бы Пруссіи, то теперь, вѣроятно, намъ не было бы надобности много разсуждать о Польшѣ и Полякахъ. Если даже теперь польскій элементъ въ Познани, хотя имѣетъ у себя за спиной шестимилліонную массу нашихъ Поляковъ, избавленныхъ отъ германизаціи, все-таки, несмотря на эту опору, не можетъ устоять передъ Нѣмцами и все болѣе и болѣе поглощается ими,—что̀ же сталось бы, еслибы прусскіе Нѣмцы были хозяевами въ главной части Польши!

Далѣе, черезъ полвѣка послѣ Вѣнскаго конгресса Россія эманципаціей крестьянъ *освободила* и Польшу отъ того ожесточеннаго антагонизма между панствомъ и хлопами, который въ корнѣ подрывалъ жизненныя силы Польши и привелъ бы польскую народность къ конечной гибели. Уже поднявшіеся хлопы стали повторять и у насъ недавнюю галиційскую рѣзню и готовы были къ поголовному истребленію пановъ, и только вмѣшательство русской власти остановило это истребленіе. Если бы оно совершилось, то польская народность, лишенная своего культурнаго класса, оказалась бы впослѣдствіи совсѣмъ обезоруженной предъ напоромъ высшей германской культуры, съ одной стороны, и вліяніемъ русскаго элемента, съ другой; тогда и пугало обрусѣнія могло бы получить реальный смыслъ. Но если отсутствіе сложившагося культурнаго класса пагубно для націи, то такъ же, и еще болѣе, пагубно исключительное господство этого класса надъ безправнымъ населеніемъ. Не даромъ популярная польская пѣсня спрашиваетъ пановъ, что̀ у нихъ было въ головѣ, когда они погубили Польшу и себя съ нею. Русская власть, спасая поль-

скую шляхту отъ ярости поднявшихся хлоповъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, давая этимъ послѣднимъ гражданскую и экономическую свободу, обезпечила будущность настоящей, не панской только и не хлопской, а польской Польши.

Наконецъ, несмотря на несправедливость и неразуміе нѣкоторыхъ отдѣльныхъ мѣръ, русское управленіе доставило Польшѣ, по свидѣтельству даже иностранныхъ писателей, такое соціально-экономическое благосостояніе, какого она не могла достигнуть ни подъ прусскимъ, ни подъ австрійскимъ владычествомъ.

Итакъ, тѣло Польши сохранено и воспитано Россіей. И если, тѣмъ не менѣе, польскіе патріоты скорѣе согласятся потонуть въ Нѣмецкомъ морѣ, нежели искренно примириться съ Россіей, то значитъ есть тутъ болѣе глубокая, *духовная* причина вражды.

Польша является въ Восточной Европѣ представительницей того духовнаго начала, которое легло въ основу западной исторіи. По духовному своему существу, польская нація и съ нею всѣ католическіе Славяне примыкаютъ къ западному міру. Духъ сильнѣе крови; несмотря на кровную антипатію къ Нѣмцамъ и кровную близость къ Русскимъ, представители полонизма скорѣе согласятся на онѣмеченіе, чѣмъ на сліяніе съ Россіей. Западный Европеецъ, даже протестантъ, ближе по духу Поляку-католику, нежели православный Русскій. Являясь передовыми борцами западнаго начала, Поляки видятъ въ Россіи враждебный ихъ духовному существу Востокъ, силу, чуждую и темную и притомъ имѣющую притязаніе на будущность и потому несравненно болѣе опасную, чѣмъ, напримѣръ, Турки и мусульманскій Востокъ, совер-

шившій свой кругъ и явно неспособный ни къ какой исторической будущности. Вражда Польши къ Россіи является такимъ образомъ лишь выраженіемъ вѣковѣчнаго спора Запада и Востока, и польскій вопросъ есть лишь фазисъ великаго восточнаго вопроса. Въ этомъ послѣднемъ мусульманство играетъ хотя и весьма важную, но все-таки эпизодическую роль. Когда наша война противъ Турціи превращается въ борьбу противъ западныхъ державъ, когда между нами и Царе-градомъ оказывается Вѣна, когда Поляки-католики вступаютъ въ турецкіе ряды противъ русскаго войска, православные Сербы въ Босніи соединяются съ мусульманами противъ католической Австріи, то тутъ довольно ясно становится, что главный споръ идетъ не между христіанствомъ и исламомъ, не между Славянами и Турками, а между европейскимъ Западомъ, преимущественно католическимъ, и православною Россіей. Ясно становится и значеніе Польши какъ авангарда католическаго Запада противъ Россіи. За Польшей стоитъ апостолическое правительство Австріи, а за Австріей стоитъ Римъ.

Какъ въ Средніе вѣка крестовые походы, начатые противъ ислама, скоро открыли свою настоящую цѣль, и западные крестоносцы, предоставивъ Іерусалимъ Сарацинамъ, принялись за разгромъ Византіи и за основаніе Латинской Имперіи на Востокѣ, точно такъ же и въ новыя времена борьба католическаго Запада противъ побѣдоносныхъ Турокъ, борьба, которую сначала съ такимъ рвеніемъ вели Австрія и Польша, скоро превратилась въ борьбу противъ Россіи, какъ только Западъ угадалъ въ ней могущественную наслѣдницу Восточной имперіи. Цѣль борьбы для западныхъ державъ теперь состоитъ уже не въ томъ, чтобы изгнать

Турокъ изъ Европы, а въ томъ, чтобы, не допустивъ Россію въ Царьградъ, опять основать новую Латинскую имперію на Балканскомъ полуостровѣ подъ знаменемъ Австріи, и для этой цѣли сами Турки превращаются изъ враговъ сначала въ союзниковъ, а потомъ въ покорное орудіе.

Итакъ, нашъ восточный вопросъ есть споръ перваго, западнаго Рима со вторымъ, восточнымъ Римомъ, политическое представительство котораго еще въ XV вѣкѣ перешло къ третьему Риму—Россіи.

Не случайно, однако, второй Римъ палъ и власть Востока перешла къ третьему. Долженъ ли этотъ третій Римъ быть только повтореніемъ Византіи, чтобы пасть, какъ она, или же долженъ онъ быть не по числу только, но и по значенію *третьимъ*, т.-е. представлять собою третье, примиряющее двѣ враждебныя силы, начало? Когда въ Москвѣ третьему Риму грозила опасность невѣрно понять свое призваніе и явиться исключительно восточнымъ царствомъ во враждебномъ противоположеніи себя европейскому Западу, Провидѣніе наложило на него тяжелую и грубую руку Петра Великаго. Онъ безпощадно разбилъ твердую скорлупу исключительнаго націонализма, замыкавшую въ себѣ зерно русской самобытности, и смѣло бросилъ это зерно на почву всемірной европейской исторіи. Третій Римъ передвинулся изъ Москвы къ Западу, къ международному морскому пути. Что реформа Петра Великаго могла успѣшно совершиться и создать новую Россію, это одно уже показываетъ, что Россія не призвана быть *только* Востокомъ: что въ великомъ спорѣ Востока и Запада она не должна стоять на одной сторонѣ, представлять одну изъ спорящихъ партій,—что она имѣетъ въ этомъ дѣлѣ обя-

занность посредническую и примирительную, должна быть въ высшемъ смыслѣ третейскимъ судьею этого спора.

Но въ преобразованіи Петра Великаго Россія имѣла дѣло только съ внѣшнимъ образомъ западной цивилизаціи, а потому и совершившееся въ Петербургской Россіи примиреніе или соединеніе съ Западомъ есть чисто внѣшнее и формальное; здѣсь можно видѣть только подготовленіе путей и внѣшнихъ способовъ для дѣйствительнаго примиренія. А это примиреніе неизбѣжно предстоитъ для Россіи: безъ него она не можетъ послужить дѣлу Божію на землѣ. Задача Россіи есть задача христіанская, и русская политика должна быть христіанской политикой.

Дѣйствительное и внутреннее примиреніе съ Западомъ состоитъ не въ рабскомъ подчиненіи западной формѣ, а въ свободномъ *соглашеніи* съ тѣмъ духовнымъ началомъ, на которомъ зиждется жизнь западнаго міра.

Съ этой точки зрѣнія въ новомъ свѣтѣ является и значеніе для насъ Польши. Въ Польшѣ мы имѣемъ дѣло не съ наружными формами западной цивилизаціи, которыя уже приняты нами, также какъ и Поляками, а съ самимъ духовнымъ началомъ всей западной жизни и исторіи, и мы тѣмъ менѣе можемъ обойти это начало, что оно воплощается для насъ въ видѣ близкой и тѣсно съ нами связанной народности.

Внѣшняго примиренія съ Польшей у насъ быть не можетъ. Нельзя сойтись съ Поляками ни на соціальной, ни на государственной почвѣ. На соціальной почвѣ примиреніе, о которомъ такъ много говорили, невозможно уже потому, что остается неиз-

вѣстнымъ, съ *кѣмъ* же собственно намъ мириться,— ибо въ соціальномъ отношеніи сама Польша представляетъ непримиренное раздвоеніе между панами и хлопами, такъ что, протягивая руку хлопу, мы непремѣнно задѣваемъ пана, а давая руку этому послѣднему, должны опять придавить хлопа, только-что нами избавленнаго отъ вѣкового рабства.—На государственной почвѣ соглашеніе съ Польшею невозможно потому, что здѣсь насъ встрѣчаютъ со стороны Поляковъ только одни безпредѣльныя и ни съ чѣмъ несообразныя притязанія. Возстановленіе Польши 1772 г., затѣмъ Польши 1667 г., польскій Кіевъ, польскій Смоленскъ, польскій Тамбовъ—всѣ эти галлюцинаціи составляютъ, пожалуй, естественное патологическое явленіе, подобно тому, какъ голодный человѣкъ, не имѣя куска хлѣба, обыкновенно грезитъ о роскошныхъ пиршествахъ. Но голодный, проснувшись, будетъ благодаренъ и за кусокъ хлѣба; польскіе же патріоты удовлетворятся только Польшей своихъ грезъ. Можетъ быть, за этими грезами скрывается и то реальное чувство, что самостоятельная Польша въ строгихъ границахъ польской народности стала бы неизбѣжной жертвой Германской имперіи; но вытекаютъ ли отсюда права Польши на Кіевъ и Смоленскъ — это другой вопросъ. Есть иная почва, на которую охотно станетъ лучшая часть польскаго народа и на которой мы можемъ и должны съ ними сойтись—-это почва религіозная. И для самихъ Поляковъ Польша не есть только національная идея: въ ней они находятъ великую религіозную идею и миссію. И противъ Россіи Полякъ такъ ожесточенно враждуетъ не въ качествѣ Поляка и Славянина (ибо тогда ему слѣдовало бы болѣе враждовать противъ

Нѣмцевъ), но въ качествѣ передового бойца великой идеи западнаго Рима враждуетъ онъ противъ Россіи, въ которой видитъ представительницу противоположной идеи *восточнаго* Рима. И здѣсь дѣло Россіи— показать, что она не есть только представительница *Востока*, что она есть дѣйствительно *третій* Римъ, не исключающій перваго, а примиряющій собою обоихъ.

Было славное время, когда на почвѣ христіанства подъ знаменемъ вселенской церкви оба Рима, и западный, и восточный, соединялись въ одной общей задачѣ—въ утвержденіи христіанской истины. Тогда ихъ особенности — особенности восточнаго и западнаго характера—не исключали, а восполняли другъ друга. Это единство было непрочно, потому что не прошло еще чрезъ искусъ самопознанія. Оно рушилось. Великій споръ Востока и Запада, упраздненный въ христіанской идеѣ, съ еще бо̀льшею силою возобновился въ предѣлахъ историческаго христіанства. Но если раздѣленіе церквей было исторически необходимо, то еще болѣе необходимо нравственно для христіанства положить конецъ этому раздѣленію. Христіанская и православная страна, не принимавшая участія въ началѣ братоубійственнаго спора, первая должна его покончить.

Начиная говорить объ этомъ великомъ дѣлѣ примиренія съ римскою церковью, я не смѣю обращаться къ *совершеннымъ* христіанамъ, для которыхъ папа есть только антихристъ, осужденный на злую гибель; не смѣю я говорить съ людьми безгрѣшными и непорочными, которые могутъ только бросать каменья въ вавилонскую блудницу. Но я увѣренъ, что въ православной Россіи найдется не мало и такихъ людей,

которые, въ сознанiи собственныхъ несовершенствъ и грѣховъ и своего безконечнаго удаленiя отъ христiанскаго идеала, откроютъ источникъ справедливыхъ и доброжелательныхъ чувствъ даже къ «антихристу» и къ «вавилонской блудницѣ». Можетъ быть даже эти люди найдутъ для римской церкви въ Новомъ Завѣтѣ болѣе подходящiй прообразъ, нежели антихристъ и вавилонская блудница. Вспомнимъ, въ самомъ дѣлѣ, какими важными ошибками и грѣхами ознаменовалъ себя тотъ первоверховный апостолъ Христовъ, съ именемъ котораго сама римская церковь связываетъ всю свою силу. Вспомнимъ и высокомѣрное заявленiе своего превосходства: «аще и вси соблазнятся, но не азъ»—и ревность не по разуму въ поднятiи меча на защиту Христа, и внезапное малодушiе въ троекратномъ отреченiи отъ Христа. Вспомнимъ мы вмѣстѣ съ тѣмъ, что тотъ же апостолъ, котораго, за помышленiе о человѣческомъ болѣе, чѣмъ о Божьемъ, Христосъ назвалъ сатаной и соблазномъ—онъ же за исповѣданiе истинной вѣры въ Сына Божiя названъ камнемъ и блаженнымъ, а за пламенную любовь къ учителю трижды услышалъ: «паси овцы моя». Сообразимъ мы еще и то, что для насъ, православныхъ, высшимъ и безусловно обязательнымъ авторитетомъ въ дѣлахъ вѣры и церкви служатъ доселѣ семь вселенскихъ соборовъ, которые всѣ были до раздѣленiя церквей, а потому и дѣло о папствѣ не могло быть разсмотрѣно и рѣшено никакимъ вселенскимъ соборомъ.

Въ силу всего этого мы воздержимся отъ самовольнаго осужденiя Запада и постараемся расчистить мысленный путь, ведущiй къ сближенiю двухъ христiанскихъ мiровъ.

II.

О НАРОДНОСТИ И НАРОДНЫХЪ ДѢЛАХЪ РОССИИ [1]).

Повсемѣстное пробужденіе національныхъ чувствъ и стремленій въ XIX-мъ вѣкѣ съ перваго взгляда можетъ казаться большимъ шагомъ назадъ въ общемъ ходѣ христіанской цивилизаціи. Послѣ господствовавшаго въ средневѣковой Европѣ чувства религіозной солидарности между различными народами подъ общимъ знаменемъ церкви; послѣ наступившаго затѣмъ развитія новой культуры, давшей духовнымъ силамъ Европы высокіе и общечеловѣческіе предметы служенія—науку, философію, чистое искусство, соціальную правду,—какой смыслъ можетъ имѣть возвращеніе къ языческому началу національностей, къ началу разобщающему, исключительному? Ибо для каждаго народа общій принципъ національностей воплощается лишь въ его собственной особой народности, требующей исключительнаго служенія. Въ этомъ служеніи *своей* народности различные народы если и не сталкиваются прямо враждебно, то все-таки не могутъ быть соли-

---

[1]) Напечатано въ «Извѣстіяхъ» Петербургскаго Славянскаго Общества, февраль 1884 г.

дарны между собою. Ставя, въ силу національнаго принципа, служеніе *своей* народности какъ *высшую цѣль*, каждый народъ тѣмъ самымъ обрекаетъ себя на нравственное одиночество, ибо эта цѣль не можетъ быть у него *общею* съ другими народами: служеніе полонизму, напримѣръ, никогда не можетъ быть цѣлью для Нѣмца или Русскаго, и наоборотъ для Поляка не имѣетъ никакого смысла русскій или германскій національизмъ.

Если при этомъ возбужденіе національнаго чувства сопровождается безпредѣльнымъ самомнѣніемъ и самодовольствомъ, тупымъ презрѣніемъ и слѣпою враждой къ чужому; если историческая рознь ставится какъ идеалъ и фактическія раздѣленія возводятся въ принципъ; если каждый народъ смотритъ на другіе или какъ на вѣчныхъ враговъ и соперниковъ, или же какъ на ручьи, которые должны слиться въ его морѣ,—если, однимъ словомъ, національное чувство является только въ образѣ національнаго *эгоизма*, — то безъ всякаго сомнѣнія оно есть отреченіе отъ вселенскаго христіанства и возвращеніе къ языческому и ветхозавѣтному партикуляризму. И если такому національному эгоизму суждено возобладать въ человѣчествѣ,—тогда всемірная исторія не имѣетъ смысла и христіанство напрасно являлось на землѣ.

Правда, принципъ національностей можетъ представляться въ другомъ видѣ: онъ можетъ являться не какъ выраженіе народнаго эгоизма, а какъ требованіе международной *справедливости*, въ силу которой *всѣ* народности имѣютъ *равное* право на самостоятельное существованіе и развитіе. Въ этой формѣ принципъ національностей не идетъ далѣе отрицательной заповѣди, обращенной по преимуществу къ силь-

нымъ народамъ, чтобы они не утѣсняли и не угнетали слабыхъ народностей. Но, предполагая, что извѣстный народъ не преступаетъ предѣловъ международной справедливости, не угнетаетъ и не истребляетъ другихъ народовъ,—этимъ еще нисколько не рѣшается вопросъ о положительномъ началѣ его жизни,—чѣмъ и во имя чего онъ живетъ, чему служитъ? И если онъ живетъ только собою и во имя себя, служитъ только себѣ, то, даже и соблюдая отрицательную справедливость къ другимъ народамъ, т.-е. не обижая ихъ прямо, онъ все-таки будетъ повиненъ въ національномъ эгоизмѣ, въ измѣнѣ христіанскому Богу. Обоготворяя свою народность, превращая патріотизмъ въ религію, мы не можемъ служить Богу, убитому во имя патріотизма. Если на мѣсто *высшей* идеи ставятъ національность, то какое же мѣсто дадутъ вселенской христіанской истинѣ?

По истинѣ же народность не есть высшая идея, которой мы должны служить, а есть живая *сила* природная и историческая, которая сама должна служить высшей идеѣ и этимъ служеніемъ осмысливать и оправдывать свое существованіе. Съ этой точки зрѣнія вполнѣ возможно соединить вселенское христіанство съ патріотизмомъ. Ибо если единая вселенская истина заключается для насъ въ религіи, то ничто не мѣшаетъ намъ признавать въ своей народности особую историческую силу, которая должна сослужить религіозной истинѣ свою особую службу для общаго блага всѣхъ народовъ. Такой взглядъ, будучи *прежде всего* религіознымъ, является вмѣстѣ съ тѣмъ національнымъ безъ эгоизма и универсальнымъ безъ космополитизма.

Когда же отъ насъ требуютъ *прежде всего*, чтобы

мы вѣрили въ свой народъ, служили своему народу, то такое требованіе можетъ имѣть очень фальшивый смыслъ, совершенно противный истинному патріотизму. Для того, чтобы народъ былъ достойнымъ предметомъ вѣры и служенія, онъ самъ долженъ вѣрить и служить чему-нибудь высшему и безусловному: иначе, вѣрить въ народъ, служить народу, значило бы вѣрить въ *толпу людей*, служить толпѣ людей, а это противно не только религіи, но и простому чувству человѣческаго достоинства. Достойнымъ предметомъ нашей вѣры и служенія можетъ быть только то, что причастно безконечному совершенству. Не унижая и не обманывая себя, мы можемъ вѣрить и служить только Божеству. Божество какъ *дѣйствительность* дано намъ въ христіанствѣ, и это выше народности. Получивъ это высшее, мы можемъ преклониться предъ своимъ народомъ только въ томъ случаѣ, если самъ этотъ народъ является служителемъ религіозной истины. Тогда, служа ей, мы тѣмъ самымъ будемъ служить и своему народу, или, говоря точнѣе, будемъ дѣятельно участвовать въ его всемірно-историческомъ служеніи.

При такомъ внутреннемъ соединеніи (а не смѣшеніи) религіозной идеи съ народностью, выигрываетъ и та, и другая. Народность перестаетъ быть простымъ этнографическимъ и историческимъ фактомъ, получаетъ высшій смыслъ и освященіе, а религіозная идея обнаруживается съ бо̀льшею опредѣленностью, окрашивается и воплощается въ народности, пріобрѣтаетъ въ ней живую историческую силу для своего осуществленія въ мірѣ. И чѣмъ значительнѣе народная сила, тѣмъ выше должна она подниматься надъ національнымъ эгоизмомъ, тѣмъ пол-

нѣе должна она отдаваться своему вселенскому служенію, ибо кому много дано, съ того много и взыщется.

Народъ въ своей самобытной особенности есть великая *земная сила*. Но чтобы быть силой *творческой*, чтобы принести плодъ свой, народность, какъ и всякая земная сила, должна быть оплодотворена воздѣйствіями извнѣ, и для этого она должна быть *открыта* такимъ воздѣйствіямъ. Если же народная сила затворяется отъ внѣшнихъ воздѣйствій и обращается на саму себя, то она неизбѣжно остается безплодной. Національное самосознаніе есть великое дѣло; но когда самосознаніе народа переходитъ въ самодовольство, а самодовольство доходитъ до самообожанія, тогда естественный конецъ для него есть самоуничтоженіе: басня о Нарциссѣ поучительна не для отдѣльныхъ только лицъ, но и для цѣлыхъ народовъ.

Сравниваютъ народъ съ растеніемъ, говорятъ о крѣпости корней, о глубинѣ почвы. Забываютъ, что и растеніе, для того, чтобы приносить цвѣты и плоды, должно не только держаться корнями въ почвѣ, но и *подниматься надъ* почвой, должно быть открыто для внѣшнихъ чужихъ вліяній, для росы и дождя, для свободнаго вѣтра и солнечныхъ лучей. Что такое само видимое растеніе въ своей типичной формѣ со стволомъ, вѣтвями и листьями,—что оно такое, какъ не воплощенное *исканіе* этихъ чужихъ надпочвенныхъ воздѣйствій, какъ бы воплощенный *порывъ* вверхъ и въ ширь за воздухомъ и влагой, за свѣтомъ и тепломъ? Чѣмъ больше оно восприметъ этихъ благотворныхъ вліяній, чѣмъ полнѣе ими проникнется, тѣмъ само оно будетъ сильнѣе и плодотворнѣе. Такъ и развитіе народности можетъ быть плодотворно

только по мѣрѣ усвоенія ею вселенской сверхнаціональной идеи. А для этого усвоенія необходимъ нѣкоторый актъ національнаго самоотреченія, необходима готовность принимать просвѣщающія и оживляющія воздѣйствія, чрезъ кого бы они ни шли, не дожидаясь, чтобы родная и близкая почва дала намъ то, что можетъ дать только далекое солнце и чужая атмосфера.

Во всякомъ случаѣ, съ христіанской точки зрѣнія мы можемъ цѣнить народность не саму по себѣ, а только въ связи съ вселенской христіанской идеей,— мы должны видѣть въ народѣ богоносную силу, необходимую для пришествія Царствія Божія и для совершенія воли Божіей на землѣ. Въ этомъ смыслѣ народность не только найдетъ себѣ мѣсто въ дѣлѣ Божіемъ, но и можетъ сослужить ему своею собирательною силой такую службу, которая недоступна для одинокихъ усилій отдѣльныхъ лицъ. Съ этой точки зрѣнія и національное движеніе нашего вѣка можетъ быть оправдано и признано какъ важный успѣхъ въ историческомъ ходѣ христіанскаго человѣчества. При слабости національнаго самосознанія [1]) религіозная истина обращается только къ отдѣльнымъ людямъ; съ пробужденіемъ же національнаго самосознанія эта истина можетъ обращаться уже и къ цѣлымъ народамъ [2]); тогда она спасаетъ не только индивидуальную человѣческую душу, но и душу народовъ, тогда она возрождаетъ и просвѣтляетъ не только

---

[1]) Въ древнемъ мірѣ господствовали національные *инстинкты*, но національнаго *самосознанія*, за исключеніемъ еврейскаго народа (пророки), еще не было.

[2]) Ибо народъ есть нѣчто бо́льшее, чѣмъ ариѳметическая сумма отдѣльныхъ лицъ, его составляющихъ.

личные, но и національные характеры. Съ образованіемъ опредѣленныхъ народностей въ христіанскомъ мірѣ сама Церковь (съ человѣческой своей стороны) является не только какъ собраніе вѣрующихъ лицъ, но и какъ братскій союзъ народовъ въ преображенномъ всечеловѣчествѣ. Только собирая въ себѣ цѣлые народы, христіанство можетъ достигнуть полноты своего соціальнаго и универсальнаго значенія.

Христіанская идея есть *совершенное богочеловѣчество*, т.-е. внутренняя и внѣшняя связь, духовное и матеріальное соединеніе всего конечнаго - человѣческаго и природнаго—съ безконечнымъ и безусловнымъ, съ полнотой Божества чрезъ Христа въ Церкви: *чрезъ Христа*, въ которомъ эта полнота Божества обитаетъ тѣлесно; *въ Церкви*, которая есть тѣло Его, исполненіе исполняющаго всяческая во всѣхъ (Ап. Павла къ Ефес. I, 23).

Давая въ себѣ мѣсто всему положительному и все освящая, христіанство должно воспринять въ себя и освятить и народность—этотъ самый положительный и важный факторъ природно-человѣческой жизни.

Задача христіанской религіи—объединить весь міръ въ одно живое тѣло, въ совершенный организмъ богочеловѣчества. Первичные элементы — клѣточки этого организма—суть отдѣльные люди; но совершенный организмъ не можетъ состоять изъ однѣхъ клѣточекъ: для полноты своей жизни онъ требуетъ болѣе крупныхъ и сложныхъ о̀рагановъ. Такими о̀рганами въ организмѣ богочеловѣчества являются племена и народы.

Этотъ вселенскій организмъ, будучи не только природнымъ, но и духовнымъ, требуетъ и отъ своихъ о́рагановъ, т.-е. отдѣльныхъ народовъ, духовнаго

служенія, — требуетъ, чтобы они служили ему самодѣятельно, свободно и сознательно. Поэтому національное чувство и патріотизмъ, старающіеся сохранить и развить народную самостоятельность и въ жизни, и въ мысли, имѣютъ оправданіе съ точки зрѣнія всечеловѣческой. Ибо если народности суть о̀рганы всечеловѣческаго организма, то что же это будетъ за организмъ, состоящій изъ безжизненныхъ и безсильныхъ о́ргановъ, что же это будетъ за всечеловѣчество, состоящее изъ безцвѣтныхъ и безформенныхъ народностей [1])?

Но чтобы патріотическія заботы о народной самостоятельности были плодотворны и безупречны, необходимо помнить двѣ вещи: во-первыхъ, что самостоятельная народность все-таки не есть высшая и окончательная цѣль исторіи, а есть лишь средство или *ближайшая* цѣль; а во-вторыхъ, что къ достиженію этой ближайшей цѣли ведетъ отнюдь не возбужденіе національнаго эгоизма и самомнѣнія, а, напротивъ, пробужденіе національнаго самопознанія, т.-е. познанія себя какъ служебнаго орудія въ совершеніи на землѣ Царствія Божія.

Во всякомъ случаѣ, если мы хотимъ, чтобы народъ былъ крѣпокъ и силенъ (для себя ли самого, или для Царства Божія), то не зачѣмъ разслаблять его, охмеляя его самомнѣніемъ. Любованіе самимъ собою, самоугожденіе и самопоклоненіе никакъ не могутъ

---

[1]) Поэтому можно и должно дорожить различными особенностями народнаго характера и быта, какъ украшеніями или служебными аттрибутами въ земномъ воплощеніи религіозной истины. Но во всякомъ случаѣ религіозная и церковная идея должна первенствовать надъ племенными и народными стремленіями. Наиболѣе рѣзкое выраженіе этой истины можно найти въ сочиненіяхъ талантливаго и оригинальнаго автора книги «Византизмъ и Славянство», К. Н. Леонтьева.

укрѣплять народный духъ—напротивъ, они обезсиливаютъ и разлагаютъ его. Если народъ занятъ самимъ собою, то онъ не свободенъ для всемiрныхъ подвиговъ. Если силы его духа обращены на себя, то онъ безсиленъ для всего другого. Ни отдѣльное лицо, ни народъ не могутъ проявить великихъ силъ, не могутъ совершить великихъ дѣлъ, если не забываютъ о себѣ, если не жертвуютъ собою. И истинный патрiотизмъ требуетъ не только личнаго, но и нацiональнаго самоотверженiя. Крупные примѣры такого нацiональнаго самоотверженiя находимъ мы въ русской исторiи. Остановимся на нихъ не для того, чтобы ими хвалиться, а для того, чтобы уяснить себѣ, въ чемъ состоитъ истинный патрiотизмъ, а это очень важно даже и въ практическомъ отношенiи.

Наша исторiя представляетъ два великiе, истинно-патрiотическiе подвига: призванiе Варяговъ и реформу Петра Великаго[1]). И противъ этихъ-то двухъ великихъ подвиговъ народнаго духа возстаютъ во имя патрiотизма, отвергаютъ первый изъ нихъ, какъ басню, а второй осуждаютъ, какъ историческое злодѣянiе.

Склонность къ розни и междоусобiямъ, неспособность къ единству, порядку и организацiи были всегда, какъ извѣстно, отличительнымъ свойствомъ славянскаго племени. Родоначальники нашей исторiи нашли и у насъ это природное племенное свойство, но вмѣстѣ съ тѣмъ нашли, что въ немъ нѣтъ добра, и рѣшились ему противодѣйствовать. Не видя у себя дома ника-

[1]) Я не говорю о принятiи христiанства при Владимiрѣ Святомъ, потому что вижу въ этомъ событiи не столько подвигъ нацiональнаго духа, сколько прямое дѣйствiе благодати и Промысла Божiя. Впрочемъ и здѣсь заслуживаетъ замѣчанiя, что Владимiръ и его дружина не побоялись принять новую вѣру отъ своихъ нацiональныхъ враговъ, съ которыми они были въ открытой войнѣ.

кихъ элементовъ единства и порядка, они рѣшились призвать ихъ извнѣ и не побоялись подчиниться чужой власти. Повидимому, эти люди, призывая чужую власть, отрекались отъ своей родной земли, измѣняли ей,—на самомъ дѣлѣ они создавали Россію, начинали русскую исторію. Великое слово народнаго самосознанія и самоотреченія: «земля наша велика и обильна, но порядка въ ней нѣтъ, придите владѣть и княжить нами»—было творческимъ словомъ, впервые проявившимъ историческую силу русскаго народа и создавшимъ русское государство. Безъ этого слова восточные славяне испытали бы ту же участь, какъ и славяне западные: Венды, Оботриты и прочіе. И тѣ, также какъ и мы, страдали отъ розни и безпорядка, но они не хотѣли или не умѣли отдѣлаться отъ этого зла добровольнымъ подчиненіемъ внѣшнему государственному строю. Они не призывали чужеземцевъ для порядка, — чужеземцы сами пришли къ нимъ для завоеванія и поглотили ихъ, и осталось отъ нихъ одно лишь имя. И насъ постигла бы та же судьба безъ того подвига нравственной силы, который выразился въ призваніи Варяговъ и положилъ начало русскому государству. Мы должны помнить, что мы, какъ народъ, спасены отъ гибели не національнымъ эгоизмомъ и самомнѣніемъ, а національнымъ *самоотреченіемъ*.

Истинный патріотизмъ требуетъ, чтобы мы вѣрили въ свой народъ, а истинная вѣра соединена съ безстрашіемъ: нельзя вѣрить во что-нибудь и бояться за предметъ своей вѣры. Родоначальники Россіи, люди, призвавшіе Варяговъ, имѣли эту истинную вѣру, соединенную съ безстрашіемъ; они не боялись, что чужая власть можетъ подавить внѣшнею силою

тотъ народъ, у котораго достало внутренней силы, чтобы добровольно подчиниться этой власти.

Далѣе патріотизмъ требуетъ, чтобы мы любили свой народъ, а истинная любовь сочувствуетъ *дѣйствительнымъ* потребностямъ, сострадаетъ *дѣйствительнымъ* бѣдствіямъ тѣхъ, кого мы любимъ. Эту истинную любовь имѣли наши предки, призвавшіе Варяговъ; они глубоко чувствовали настоятельную потребность своего народа въ единствѣ и порядкѣ, они *страдали* отъ розни и усобицъ.

Наконецъ, патріотизмъ требуетъ, чтобы мы хотѣли дѣйствительно *практически* помочь своему народу въ его бѣдахъ, не дожидаясь, чтобы помощь пришла сама собою. И наши предки не дожидались, чтобы единство вышло само собою изъ розни, и порядокъ— изъ безначалія: они обратились къ дѣйствительной силѣ единства и порядка и смѣло призвали чужую власть. Мы не думаемъ, чтобы Рюрикъ съ своими братьями и дружиной представляли идеалъ правительства, но еслибы наши предки искали *идеальнаго* правительства, то Русское государство не образовалось бы. Русская земля не была бы собрана и мы сами теперь были бы такими же Нѣмцами, какъ жители Мекленбурга или Помераніи.

Мудрость и самоотверженіе нашихъ предковъ обезпечили самостоятельное бытіе Россіи, давши ей зачатокъ сильной государственности. Такая государственность была необходима для Россіи, расположенной на большой дорогѣ между Европой и Азіей, безъ всякихъ природныхъ защитъ, открытой для всѣхъ ударовъ. Безъ глубокаго государственнаго смысла, безъ самоотверженной и непоколебимой покорности правительственному началу, Россія не могла бы устоять

подъ двойнымъ напоромъ съ Востока и Запада: подобно другимъ нашимъ единоплеменникамъ, мы были бы порабощены бусурманами, или же поглощены Нѣмцами.

«Но въ искушеньяхъ долгой кары,
Перетерпѣвъ судебъ удары,
Окрѣпла Русь: такъ тяжкій млатъ,
Дробя стекло, куетъ булатъ».

Принесенный Варягами зачатокъ государственности выросъ въ крѣпкое и сплоченное тѣло Московскаго Царства. Съ возсоединеніемъ Кіева и Малороссіи въ XVII вѣкѣ, Московское царство становится всероссійскимъ.

Но чтобы эта новая національно-политическая сила могла выступить на поприще всемірной исторіи для сознательнаго и плодотворнаго служенія дѣлу Божію на землѣ, ей необходимо было вооружиться всѣми средствами дѣятельности, и путемъ постепеннаго просвѣщенія дойти до сознанія своей вселенской задачи.

Россія XVI вѣка, крѣпкая религіознымъ чувствомъ, богатая государственнымъ смысломъ, нуждалась до крайности и во внѣшней цивилизаціи, и въ умственномъ просвѣщеніи. Религіозное чувство народа, лишенное яснаго разумѣнія, смѣшивало истины вѣры съ литургической буквой и порождало церковный расколъ. Государственный смыслъ нашихъ правителей, вѣрно ставя политическія задачи Россіи, не имѣлъ средствъ для ихъ успѣшнаго исполненія въ борьбѣ съ болѣе цивилизованными, хотя и менѣе крѣпкими сосѣдями.

И вотъ, какъ прежде приходилось искать чужого

начала власти за неимѣніемъ своего, такъ теперь пришлось искать чужой цивилизаціи и просвѣщенія за неимѣніемъ своихъ. И тутъ опять долженъ былъ проявиться у насъ истинный патріотизмъ—безстрашная вѣра и дѣятельная практическая любовь къ родинѣ. Такая вѣра въ Россію, такая любовь къ ней были у Петра Великаго и его сподвижниковъ. Для народнаго самолюбія идти въ чужую школу могло казаться еще хуже, чѣмъ идти подъ чужое владычество. Но Петръ Великій вѣрилъ въ Россію и не боялся за нее; онъ вѣрилъ, что европейская школа не можетъ лишить Россію ея духовной самобытности, а только дастъ ей возможность проявиться. И хотя полнаго проявленія русскаго духа мы еще не видали, но все, что̀ у насъ было хорошаго и оригинальнаго въ области мысли и творчества, могло явиться только благодаря Петровской реформѣ: безъ этой реформы, конечно, не было бы у насъ ни Пушкина, ни Глинки, ни Гоголя, ни Достоевскаго, ни Тургенева и Толстого, ни западниковъ, ни славянофиловъ...

Петръ Великій дѣйствительно любилъ Россію, т.-е. сострадалъ ея *дѣйствительнымъ* нуждамъ и бѣдствіямъ, происходившимъ отъ невѣжества и дикости. Противъ этихъ дѣйствительныхъ нуждъ и бѣдствій онъ обратился къ дѣйствительнымъ средствамъ — европейской цивилизаціи. Онъ не сталъ ждать, чтобы помощь явилась сама собою, чтобы Россія, погрязавшая въ невѣжествѣ, раздираемая ожесточенной усобицей изъ-за сугубой аллилуія, вдругъ сама собой, изъ нѣдръ своего духа, породила новую самобытную культуру, свое особое просвѣщеніе. Истинная любовь дѣятельна. И неужели же мы станемъ упрекать великаго реформатора за то, что онъ былъ дѣятелемъ, а не мечта-

телемъ, за то, что, желая помочь Россіи цивилизаціей и наукой, онъ бралъ ихъ тамъ, гдѣ они были, а не ждалъ ихъ оттуда, гдѣ ихъ не было? И для Петра Великаго цѣль реформы была, конечно, не въ порабощеніи насъ чужой культурѣ, а въ усвоеніи нами ея общечеловѣческихъ началъ для успѣшнаго исполненія нашей задачи во всемірной исторіи. Но прежде чѣмъ мы могли *усвоить* себѣ европейское образованіе, мы должны были *принять* его въ тѣхъ, чужихъ для насъ, формахъ, въ которыхъ оно уже существовало въ Европѣ. Странно было бы упрекать Петра Великаго, зачѣмъ онъ ввелъ въ Россію не общечеловѣческую образованность, а *чужую* образованность—нѣмецкую или голландскую. Дѣло въ томъ, что образовательныя начала не существуютъ въ отвлеченности, а всегда in concreto въ той или другой національной оболочкѣ, и прежде, чѣмъ выработать для нихъ *свою* національную оболочку, намъ приходилось принять ихъ въ той или другой изъ существовавшихъ уже *чужихъ* оболочекъ.

Это такъ же естественно и необходимо, какъ и то, что наши предки временъ Гостомысла, желая дать Россіи власть и порядокъ, не могли обратиться для этого къ началу власти *вообще* или порядка *вообще*, а должны были призвать это начало въ конкретномъ видѣ норманской дружины.

Когда возстаютъ противъ Петровской реформы, какъ противной русскому народному духу, возстаютъ во имя народной самобытности, то забываютъ, что Петръ Великій и его сподвижники были прямымъ порожденіемъ русскаго народнаго духа. Если насъ, теперешнюю русскую интеллигенцію, испортила и оторвала отъ народныхъ корней реформа Петра Вели-

каго, то сами виновники этой реформы—*чѣмъ* могли *они* быть испорчены и оторваны отъ народныхъ корней? На самомъ дѣлѣ Петръ Великій, его сподвижники и продолжатели его дѣла (Ломоносовъ) были настоящими носителями и выразителями русскаго народнаго духа. Они вѣрили въ Россію настоящею безстрашною вѣрою и любили ее настоящею дѣятельною любовью, и одушевленные этою вѣрою и любовью, они совершили истинно-русское дѣло.

Реформа Петра Великаго была въ высшей степени *оригинальна* именно этимъ смѣлымъ отреченіемъ отъ народной исключительности (отъ мнимой поверхностной оригинальности), этимъ благороднымъ рѣшеніемъ пойти въ чужую школу, отказаться отъ народнаго самолюбія ради народнаго блага, порвать съ прошедшимъ народа ради народной будущности.

Не національное самолюбіе, а національное самоотреченіе въ призваніи Варяговъ создало русское государство; не національное самолюбіе, а національное самоотреченіе въ реформѣ Петра Великаго дало этому государству образовательныя средства, необходимыя для совершенія его всемірно-исторической задачи. И неужели, приступая къ этой задачѣ, мы должны измѣнить этому плодотворному пути самоотреченія, и стать на явно негодную, явно безплодную почву національнаго самолюбія и самомнѣнія?—Явно негодную и безплодную, ибо гдѣ же, въ самомъ дѣлѣ, плоды нашего націонализма, кромѣ развѣ церковнаго раскола съ русскимъ Исусомъ и осьмиконечнымъ крестомъ? А плоды нашего національнаго самоотреченія (въ способности къ которому и заключается наша истинная самобытность)—эти плоды на лицо: во-первыхъ, наша государственная сила, безъ которой мы

и не существовали бы какъ самостоятельный народъ, а во-вторыхъ, наше какое ни на есть просвѣщеніе отъ Кантеміра и Ломоносова черезъ Жуковскаго, Пушкина и Гоголя до Достоевскаго и Тургенева.

Правда, эти плоды варяжской государственности и петербургской культуры не суть что-нибудь окончательное и безусловно-цѣнное: ни государственная сила, ни словесное творчество не могутъ наполнить собою жизнь христіанскаго народа. *Цѣль* Россіи—не здѣсь, а въ болѣе прямой и всеобъемлющей службѣ христіанскому дѣлу, для котораго и государственность, и мірское просвѣщеніе суть только *средства*. Мы вѣримъ, что Россія имѣетъ въ мірѣ *религіозную* задачу. Въ этомъ ея настоящее дѣло, къ которому она подготовлялась и развитіемъ своей государственности, и развитіемъ своего сознанія, и если для этихъ подготовительныхъ мірскихъ дѣлъ нуженъ былъ нравственный подвигъ національнаго самоотреченія, тѣмъ болѣе онъ нуженъ для нашего окончательнаго духовнаго дѣла.

Государственный порядокъ и мірская образованность суть несомнѣнно блага для народа, и тѣ люди, которые доставили намъ эти блага, были истинными патріотами, но также несомнѣнно, что не въ этомъ заключается высшее благо. И если національное самолюбіе и самомнѣніе не могло намъ дать тѣхъ низшихъ благъ, тѣмъ менѣе можетъ оно быть для насъ источникомъ высшаго блага. Для христіанскаго народа высшее благо есть воплощеніе христіанства въ жизни, созданіе вселенской христіанской культуры. Служить этому дѣлу есть наша христіанская и, вмѣстѣ съ тѣмъ, наша патріотическая обязанность, ибо истинный патріотизмъ обращается на то, въ чемъ главная

настоятельная нужда народа. Нынѣ главная настоятельная нужда нашего народа—это недостатокъ высшаго духовнаго вліянія и руководительства, недостаточная *дѣйственность* христіанскаго начала *въ жизни.* Но можетъ ли христіанское начало быть дѣйственнымъ, когда сама его носительница въ мірѣ христіанская церковь — лишена внутренняго единства и согласія?

Возстановленіе этого единства и согласія, положительная духовная реформа — вотъ наша главная нужда, столь же настоятельная, но гораздо болѣе глубокая, чѣмъ нужда въ государственной власти во времена Рюрика и Олега, или нужда въ образованіи и гражданской реформѣ во времена Петра Великаго.

Неподвижная народная масса для всякаго дѣла, для всякаго подвига нуждается въ дѣятельной личной силѣ, въ подвижной дружинѣ, дающей народу вождей и руководителей.

Призваніе Варяговъ дало намъ государственную дружину. Реформа Петра Великаго, выдѣлившая изъ народа такъ-называемую интеллигенцію, дала намъ культурную дружину учителей и руководителей въ области мірского просвѣщенія. Та великая духовная реформа, которую мы желаемъ и предвидимъ (возсоединеніе церквей), должна дать намъ церковную дружину, должна создать изъ нашего, во многихъ отношеніяхъ почтеннаго, но къ сожалѣнію недостаточно авторитетнаго и дѣйственнаго духовенства дѣятельный, подвижный и властный союзъ духовныхъ учителей и руководителей народной жизни, истинныхъ «показателей пути», которыхъ желаетъ, которыхъ ищетъ нашъ народъ, не удовлетворяемый ни мірскою интеллигенціей, ни теперешнимъ духовенствомъ.

И какъ тѣ два первыя дѣла — введеніе государственнаго порядка и введеніе образованности—могли совершиться только чрезъ отреченіе отъ національной исключительности и замкнутости, только чрезъ допущеніе свободнаго и открытаго воздѣйствія чужихъ силъ, именно тѣхъ силъ, которыя были потребны для даннаго дѣла,—такъ и теперь для духовнаго обновленія Россіи необходимо отреченіе отъ церковной исключительности и замкнутости, необходимо *свободное и открытое общеніе съ духовными силами Церковнаго Запада.*

Ни норманскіе завоеватели, ни нѣмецкіе и голландскіе мастера не оказались для насъ опасными, не подавили и не поглотили нашей народности: напротивъ, эти чужіе элементы оплодотворили нашу народную почву, создали наше государство, создали наше просвѣщеніе. Ложный патріотизмъ *боится* чужихъ силъ; истинный патріотизмъ *пользуется* ими, усвояетъ ихъ и оплодотворяется ими. Мы воспользовались чужими силами въ области государственной и гражданской культуры. Но для христіанскаго народа внѣшняя мірская культура можетъ дать только *цвѣтъ*, а не *плодъ* его жизни; этотъ послѣдній долженъ быть выработанъ болѣе глубокой и всеобъемлющей — духовной или религіозной культурой. Но именно въ этой высшей области мы и остаемся доселѣ совершенно безплодны. Несмотря на личную святость отдѣльныхъ людей, несмотря на религіозное настроеніе всего народа, въ общей жизни Церкви самое крупное и замѣтное, что мы произвели, есть церковный расколъ. Конечно, причина этой религіозной безплодности не зависитъ ни отъ христіанскаго начала, которое заключаетъ въ себѣ полноту всякаго

духовнаго содержанія, ни отъ особеннаго характера русской народности, которая, напротивъ, могла бы быть наиболѣе способною для религіозной культуры, насколько эта народность соединяетъ въ себѣ созерцательную религіозность восточныхъ народовъ съ тѣмъ стремленіемъ къ дѣятельной религіи, которое свойственно народамъ западнымъ. Если такимъ образомъ наша религіозная безплодность не происходитъ ни отъ свойствъ христіанской религіи, ни отъ свойствъ русской народности, то она можетъ зависѣть только отъ внѣшнихъ условій, отъ неправильнаго *положенія* нашей церкви и прежде всего отъ ея обособленности и замкнутости, не допускающей благотворнаго воздѣйствія чужихъ религіозныхъ силъ. Принятыя нами христіанскія начала хороши, хороша въ религіозномъ смыслѣ и наша народная почва, но безъ свободнаго воздуха, безъ постоянныхъ притоковъ свѣта и жара, безъ дождей раннихъ и позднихъ самыя лучшія сѣмена на самой лучшей почвѣ не дадутъ ничего хорошаго. Мы открыли къ себѣ свободный доступъ чужимъ силамъ государственной и гражданской культуры, и благодаря этому могли проявить свои собственныя силы въ той низшей области. Теперь мы должны открыть къ себѣ такой же доступъ чужимъ религіознымъ силамъ, вступить съ ними въ свободное общеніе и взаимодѣйствіе, чтобы проявить и свою религіозную силу, чтобы исполнить свою религіозную задачу. А пока мы будемъ оставаться въ самодовольномъ отчужденіи отъ церковнаго міра Запада, мы не увидимъ обильной жатвы и на своей церковной нивѣ. Мы доселѣ смотримъ на западную церковь съ такимъ же враждебнымъ недовѣріемъ и предубѣжденіемъ, съ какимъ наши предки смотрѣли на

западную цивилизацію; еслибы они не побѣдили въ себѣ этого отвращенія и не вступили бы въ культурное общеніе съ Европой, Россія теперь не существовала бы какъ историческая сила, какъ полноправный и важный членъ историческаго человѣчества; и точно также если мы теперь не откажемся отъ своей религіозной исключительности и предубѣжденія, Россія не будетъ въ состояніи явиться какъ всемірно-религіозная сила для служенія вселенскому христіанскому дѣлу.

Намъ предстоитъ новый подвигъ національнаго духа. Для этого подвига требуется двойное дѣйствіе: какъ со стороны насъ самихъ, церковныхъ и общественныхъ людей, такъ и со стороны правительства. Отъ насъ самихъ требуется прежде всего другое нравственное настроеніе, болѣе христіанское, и другіе взгляды, болѣе справедливые, по отношенію къ церковному Западу. Отъ правительства же требуется прежде всего снять рѣшительно и окончательно тѣ заборы и заставы, которыми оно загородило нашу церковь отъ возбуждающихъ вліяній церкви западной; требуется, чтобы оно возвратило религіозной истинѣ свободу, безъ которой невозможна религіозная жизнь.

Боятся католической пропаганды. Но гораздо страшнѣе было бы, если бы эта религіозная пропаганда могла встрѣтить съ нашей стороны не религіозное, а только полицейское противодѣйствіе; если бы наша церковная правота (поскольку мы правы) не находила себѣ лучшаго оружія, какъ уголовные законы и принудительная цензура. Бояться католической пропаганды — значитъ не вѣрить во внутреннюю силу нашей церкви; но если у нея нѣтъ внутрен-

ней силы, то зачѣмъ же и стоять за нее? *Если же мы вѣримъ во внутреннюю скрытую силу восточной церкви и не допускаемъ и мысли, что эта церковь можетъ быть облатынена*, то именно для того, чтобы эта скрытая сила могла проявиться, мы должны желать прямого, свободнаго и дѣятельнаго общенія съ церковнымъ міромъ Запада.

Истинный патріотизмъ не боится католической пропаганды, какъ не боялся норманской власти, какъ не боялся нѣмецкой школы. Настоящая вѣра не знаетъ страха и настоящая любовь не терпитъ бездѣйствія и косности: она требуетъ дѣйствительнаго и опредѣленнаго выраженія. Такъ, въ началѣ нашей исторіи любовь къ отечеству выразилась въ любви къ государственному порядку, который былъ прежде всего нуженъ для отечества; во времена Петра Великаго и Ломоносова любовь къ отечеству выражалась въ любви къ просвѣщенію, которое тогда было болѣе всего нужно для отечества. Нынѣ степень народнаго возраста и народныя нужды выдвигаютъ на первый планъ такое дѣло, которое еще выше и важнѣе, чѣмъ государственный порядокъ и мірская культура—дѣло церковнаго порядка и духовной культуры. И во имя самой Россіи, изъ любви къ ней, т.-е. къ ея высшему благу, мы должны быть преданы не русскимъ (въ тѣсномъ эгоистическомъ смыслѣ) интересамъ, а вселенскому церковному интересу—онъ же и глубочайшій окончательный интересъ Россіи.

Наши предки оставили намъ лучшую часть. Самимъ имъ приходилось всецѣло посвящать свои заботы и труды внѣшнему государственному порядку, внѣшнему мірскому просвѣщенію, т.-е. такимъ дѣламъ, которыя не связаны прямо съ высшей и окончательной

цѣлью человѣка и христіанскаго народа. Этою своею черною работою они подготовили и завѣщали намъ такое дѣло, въ которомъ истинный національный интересъ прямо совпадаетъ съ вселенскимъ религіознымъ интересомъ. Въ силу національнаго чувства, во имя народнаго блага намъ приходится думать о высшемъ всечеловѣческомъ благѣ, о томъ благѣ, которое наша церковь поминаетъ въ своей литургіи, когда молится— «о мирѣ всего міра, о благосостояніи святыхъ Божіихъ церквей и о соединеніи всѣхъ».

III.

ЛЮБОВЬ КЪ НАРОДУ И РУССКІЙ НАРОДНЫЙ ИДЕАЛЪ [1]).

(Открытое письмо къ И. С. Аксакову).

М. Г. Иванъ Сергѣевичъ!

Въ послѣдніе два-три года я напечаталъ (преимущественно у васъ въ «Руси») нѣсколько статей по церковному вопросу. Главные мотивы мои были слѣдующіе. Россія (также какъ и другія страны) тяжело страдаетъ отъ умственнаго и нравственнаго нестроенія. Истинная основа христіанской общественности — церковь — не пользуется полной свободой жизни и дѣйствія, не занимаетъ подобающаго ей мѣста, не полагается во главу угла. Ближайшая этому причина у насъ — расколъ, который еще съ XVII вѣка парализуетъ дѣйствіе церковнаго начала въ русской народной жизни. Думая о путяхъ къ исцѣленію этого нашего домашняго недуга, я долженъ былъ убѣдиться, что *начало болѣзней* лежитъ дальше — въ общемъ ослабленіи земного организма видимой церкви, вслѣдствіе раздѣленія ея на двѣ части, разобщенныя и враж-

---

[1]) Напечатано въ «Православномъ Обозрѣніи». Апрѣль 1884 г.

дующія между собою. Исторіей образована пропасть между нашею и Западною церковью. Но какъ ни глубока эта пропасть, все-таки она вырыта не Божьими, а человѣческими руками. Раздѣленіе церквей — это Божье попущеніе, а не Божья воля. Божья воля неизмѣнна: да будетъ едино стадо и единъ пастырь. Итакъ можно и должно намъ прилагать свои старанія къ тому, чтобы былъ засыпанъ этотъ пагубный ровъ, раздѣлившій стадо Христово. Даже внѣшнія политическія мѣры, ведущія къ ослабленію церковной вражды, *когда эти мѣры внушены справедливостью и религіознымъ чувствомъ*, несомнѣнно приносятъ пользу и заслуживаютъ одобренія [1]). Но главное дѣло, конечно, не въ этомъ: главное дѣло—внутреннее примиреніе *по существу*, примиреніе въ духѣ и истинѣ. Такое примиреніе было бы невозможно лишь въ томъ случаѣ, еслибы католическая церковь была вполнѣ чужда духа и истины, еслибы она была ложью *по существу*. Но какъ рѣшиться это утверждать? Во всякомъ случаѣ слѣдуетъ прежде безпристрастно и въ христіанскомъ духѣ разсмотрѣть всѣ спорные вопросы между церквами; къ несчастію я вижу у насъ почти исключительно полемическое отношеніе къ Западной церкви. Но односторонняя и исключительная полемика не только къ соединенію, а и къ познанію вести не можетъ. Она только углубляетъ и упрочиваетъ существующую уже пропасть, преувеличивая недостатки и погрѣшности противной стороны, превращая

---

[1]) Въ этомъ смыслѣ я и защищалъ (въ «Новомъ Времени») соглашеніе нашего правительства съ римскимъ престоломъ и возстановленіе католической іерархіи въ польскихъ и литовскихъ земляхъ. Нѣсколькимъ милліонамъ русскихъ подданныхъ возвращена благодать святительства, возстановлена у нихъ правильная церковная жизнь: можно ли это класть на одни вѣсы съ какими-то польскими интригами?

случайное въ существенное, смѣшивая историческое явленіе съ вѣковѣчной сущностью, теряя всякія границы между божескимъ и человѣческимъ.

Мы въ храмахъ, за богослуженіемъ, молимся о мирѣ всего міра, о благосостояніи святыхъ Божіихъ церквей и о соединеніи всѣхъ. Но искренняя ли это будетъ молитва, если мы на дѣлѣ препятствуемъ ея исполненію? То соединеніе, о которомъ мы молимся, не можетъ совершиться помимо соединяющихся; для того чтобы исполненіе нашей молитвы стало возможнымъ, требуется нѣчто и отъ насъ. Требуется прежде всего справедливость, безпристрастное и всестороннее обсужденіе дѣла [1]). А затѣмъ требуется и нѣчто большее: требуется мирное настроеніе, дружелюбное расположеніе воли и мысли, требуется замѣнить обличительное, исключительно-полемическое отношеніе къ противной сторонѣ отношеніемъ *ирипическимъ* (примирительнымъ). Опытъ такого примирительнаго отношенія къ Западной церкви я и хотѣлъ представить въ статьяхъ «Великій споръ и христіанская политика», помѣщенныхъ въ «Руси». Этотъ опытъ, хотя и напечатанный въ вашемъ журналѣ, привелъ васъ въ недоумѣніе и негодованіе. Вы нашли, что онъ противенъ русскимъ національнымъ чувствамъ и интересамъ. Я же съ своей стороны глубоко и твердо убѣжденъ, что церковное примиреніе Востока и Запада есть именно національная историческая задача Россіи. Это убѣжденіе было уже мною прямо и рѣшительно высказано болѣе года тому назадъ въ первой (вступительной)

[1]) Если нельзя обойтись безъ полемики, то она должна быть одинаково свободной съ обѣихъ сторонъ. Допущеніе этого зависитъ, конечно, отъ правительства; но показываемъ ли мы съ своей стороны достаточно желанія и способности къ такой свободѣ?

статьѣ «Великаго спора». Это же убѣжденіе я снова повторилъ и въ статьѣ «О народности и народныхъ дѣлахъ Россіи», напечатанной въ «Извѣстіяхъ Славянскаго Общества». Хотя въ этой послѣдней небольшой статьѣ я только воспроизвелъ въ новыхъ (а отчасти даже и не въ новыхъ) выраженіяхъ свои прежнія мысли, она почему-то обратила на себя особое вниманіе въ нашей печати и вызвала съ вашей стороны двукратный разборъ, въ которомъ вы весьма горячо на меня нападаете во имя *любви къ народу и русскихъ народныхъ идеаловъ.* Къ сожалѣнію, останавливаясь слишкомъ много на отдѣльныхъ «реченіяхъ» изъ моей статьи, вы недостаточно объяснили, *въ чемъ* собственно выражается и *чего* отъ насъ требуетъ *истинная* любовь къ народу—и совсѣмъ не объяснили, въ чемъ состоитъ русскій народный идеалъ и та народная правда, о которой вы говорите, на которую вы ссылаетесь. Вокругъ этихъ далеко не ясныхъ вопросовъ вращается вся ваша полемика; да и не для васъ однихъ служатъ они причиной многихъ важныхъ недоразумѣній. Поэтому, отвѣчая вамъ, я хочу остановиться именно на этихъ вопросахъ.

Вы пишете («Русь» № 6, стр. 11): «Въ высшей степени замѣчательно, что г. Соловьевъ, опредѣляя отношеніе къ народу словами «вѣрить» и «служить», опустилъ одно слово... бездѣлицу: *любить!*» И далѣе (стр. 14) вы повторяете: «какъ мы уже сказали, во всемъ діалектическомъ мудрованіи г. Соловьева объ отношеніяхъ индивидуума къ своему народу *слово* «любовь» *вовсе* и не встрѣчается. Это не случайность: отсутствуетъ не только слово, но и самое понятіе». Съ этими вашими словами сопоставьте теперь слѣдующія мѣста моей статьи: «......Патріотизмъ требуетъ,

чтобы мы *любили* свой народъ, а истинная *любовь* сочувствуетъ дѣйствительнымъ потребностямъ, сострадаетъ дѣйствительнымъ бѣдствіямъ тѣхъ, кого мы *любимъ*. Эту истинную *любовь* имѣли наши предки» и т. д. (стр. 12). Затѣмъ по поводу Петра Великаго я говорю слѣдующее. «И тутъ опять долженъ былъ проявиться у насъ истинный патріотизмъ—безстрашная вѣра и дѣятельная, практическая *любовь* къ родинѣ. Такая вѣра въ Россію, такая *любовь* къ ней были у Петра Великаго и его сподвижниковъ (ibid.). И далѣе: «Петръ Великій дѣйствительно *любилъ* Россію, т.-е. сострадалъ ея дѣйствительнымъ нуждамъ и бѣдствіямъ... Истинная *любовь* дѣятельна... Они (Петръ Великій и его сподвижники) вѣрили въ Россію настоящей безстрашной вѣрой и *любили* ее настоящей дѣятельной *любовью*, и, одушевленные этой вѣрой и *любовью*, они совершили истинно-русское дѣло» (стр. 13). И наконецъ въ заключеніе я говорю такъ: «Настоящая вѣра не знаетъ страха и настоящая *любовь* не терпитъ бездѣйствія и косности: она требуетъ дѣйствительнаго и опредѣленнаго выраженія. Такъ въ началѣ нашей исторіи *любовь* къ отечеству выразилась въ любви къ государственному порядку, который былъ прежде всего нуженъ для отечества; во времена Петра Великаго и Ломоносова *любовь* къ отечеству выражалась въ любви къ просвѣщенію, которое тогда было болѣе всего нужно для отечества. Нынѣ степень народнаго возраста и народныя нужды выдвигаютъ на первый планъ такое дѣло, которое еще выше и важнѣе, чѣмъ государственный порядокъ и мірская культура—дѣло церковнаго порядка и духовной культуры. И во имя самой Россіи, изъ *любви* къ ней, т.-е. къ ея высшему благу, мы должны быть пре-

даны не русскимъ (въ тѣсномъ эгоистическомъ смыслѣ) интересамъ, а вселенскому церковному интересу—онъ же и глубочайшій окончательный интересъ Россіи» (стр. 16).

Здѣсь, какъ вы видите, не только слово «любовь» въ примѣненіи къ народу, къ Россіи употребляется много разъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ дается и нѣкоторое опредѣленное понятіе о томъ, въ чемъ эта любовь должна состоять и выражаться — именно въ сочувствіи истиннымъ народнымъ потребностямъ, въ дѣятельномъ стремленіи пособить въ настоящемъ не только матеріальнымъ, но преимущественно духовнымъ нуждамъ народа. Но вы очевидно недовольны этимъ понятіемъ, вы требуете еще чего-то другого. Повидимому вы полагаете любовь къ народу главнымъ образомъ въ привязанности *къ своему родному.* Ко *всему* ли однако своему? Вотъ напримѣръ — русскій расколъ, возникшій въ XVII вѣкѣ, когда еще «народный духъ и разумъ» не были въ плѣну, когда еще не была нарушена «духовная цѣльность нашего національнаго бытія». И по происхожденію, и по характеру своему этотъ церковный расколъ есть намъ свое родное, самобытно-національное. Вы не можете отрицать, что онъ выросъ прямо на русской народной почвѣ. Однакоже вы ему не сочувствуете, вы не требуете ни отъ кого любви и привязанности къ расколу; напротивъ, изъ любви къ Россіи и къ *самимъ раскольникамъ* вы должны желать, чтобы они не привязывались, а поскорѣе отвязались, освободились отъ своего родного и родового, отеческаго раскола. Почему же такъ? Да просто потому, что это родное есть вмѣстѣ съ тѣмъ худое, недолжное. Значитъ и по вашему любить нужно не все свое, а

только *хорошее*. Значитъ во всякомъ дѣлѣ не о томъ нужно спрашивать, *свое* или *не свое*, а о томъ, хорошо или худо. Работая какъ слѣдуетъ надъ общеполезнымъ вселенскимъ дѣломъ, мы на *дѣлѣ* покажемъ свою любовь и ко всѣмъ своимъ, и къ близкимъ и къ дальнимъ, и къ семьѣ, и къ народу, и къ человѣчеству.

Главная ваша ошибка въ томъ, что вы ставите народность и народную самобытность какъ какой-то *предметъ* любви и дѣйствія, тогда какъ по настоящему народная самобытность находится не въ предметѣ любви и дѣйствія, а въ томъ, кто любитъ и дѣйствуетъ. Принадлежа къ извѣстному народу, мы волей-неволей причастны народной самобытности, народному характеру и типу, мы неизбѣжно налагаемъ свой національный отпечатокъ на все, что мы дѣлаемъ — хорошее и дурное. Намъ нечего искать внѣ себя той народности, которая сидитъ въ насъ самихъ. А вотъ о чемъ намъ нужно стараться: чтобы наши личныя и народныя силы прилагались къ *настоящему хорошему дѣлу*, чтобы мы проявляли свою народность съ лучшей ея стороны.

Возьмите хотя какого-нибудь спеціальнаго дѣлателя,—положимъ ученаго. Принадлежа къ извѣстному народу, этотъ ученый непремѣнно проявитъ въ своихъ научныхъ трудахъ не только свои личныя, но и національныя особенности. Но для этого нужно, чтобы этотъ ученый думалъ прежде всего о своемъ предметѣ, дѣлалъ свое дѣло, а иначе и самой національной особенности *не на чемъ* будетъ проявиться. Отличный примѣръ національности въ наукѣ приводитъ Н. Я. Данилевскій въ своей книгѣ «Россія и Европа», а именно политико-экономическую систему

Адама Смита и теорію Дарвина. И у того и у другого англійскій національный характеръ проявился въ высочайшей степени. И тотъ и другой менѣе всего объ этомъ заботились. Они вовсе не хотѣли создать *англійскую* политическую экономію или *англійскую* біологію, Англійскій народный характеръ проявился у Адама Смита незамѣтно для него самого въ его общемъ взглядѣ на сущность экономическаго общества, въ его экономическихъ понятіяхъ; точно также у Дарвина англійскій національный характеръ проявился не въ стремленіи создать англійскую національную біологію (на что нельзя найти ни одного намека въ его сочиненіяхъ), а опять-таки въ его общемъ взглядѣ на природу и въ самыхъ его понятіяхъ объ органической жизни. Еслибы Адамъ Смитъ и Дарвинъ *замѣтили*, какое сильное вліяніе ихъ національность оказываетъ на ихъ научные труды, они навѣрно, какъ настоящіе добросовѣстные ученые, поспѣшили бы, ради безпристрастія, ради научной истины, какъ-нибудь оградить себя отъ этого вліянія. *И это было бы хорошо.* Національная особенность отъ нихъ не ушла бы, а отъ національной ограниченности и односторонности они бы избавились. Въ силу своей національности видя лучше другихъ извѣстную сторону предмета и разработывая ее какъ никто, они не закрывали бы глаза на все остальное. Тогда Адамъ Смитъ увидалъ бы въ экономической жизни другой интересъ, кромѣ произведенія богатства, а Дарвинъ открылъ бы въ жизни природы другой смыслъ, кромѣ борьбы за существованіе. Такъ и во всемъ: силою разума и доброй воли поднимаясь надъ своей національной ограниченностью, мы можемъ лучше пользоваться своею народною осо-

бенностью. Національно-хорошее у насъ остается; а отъ національно-худого мы освобождаемся.

Вы спрашиваете: когда же какой народъ въ исторіи забывалъ о себѣ и жертвовалъ собою? Да именно тогда, когда онъ, народъ, цѣлыми массами или же въ лицѣ избранныхъ своихъ сыновъ совершалъ великія всемірныя дѣла, когда онъ не отдѣлялъ себя отъ человѣчества, когда онъ искалъ своего блага въ общемъ вселенскомъ благѣ. Такъ іудейскій народъ въ лицѣ апостоловъ забывалъ юдаизмъ для вселенскаго христіанства, когда іудею апостолу Павлу, на котораго вы ссылаетесь, его любовь къ братьямъ по крови не помѣшала отвергнуть завѣтныя преданія и стремленія еврейскаго народа, принести ихъ въ жертву такой религіи, въ которой, по его же словамъ, нѣтъ ни эллина, ни іудея,—ибо онъ зналъ, что эта религія, будучи спасеніемъ для всего міра, тѣмъ самымъ была спасеніемъ и для еврейскаго народа. Забывали о своей національности арабы, когда создали и распространили на полміра безнародный Исламъ и, наконецъ, сами подчинились и халифатъ передали иноплеменному турку. Забывали о своей національности и наши европейскіе народы, когда подчинились сверхнародной власти католической церкви и этимъ подчиненіемъ создали европейскую культуру. На забвеніи національнаго эгоизма основано все хорошее и у насъ въ Россіи: и русское государство, зачатое Варягами и оплодотворенное татарами, и русское благочестіе, воспринятое отъ грековъ, и то заимствованное съ Запада просвѣщеніе, безъ котораго не было бы русской литературы, не было бы и вашего славянофильства.

Да и помимо этихъ собирательныхъ проявленій

сверхнародности, то же самое видимъ мы и въ единичныхъ случаяхъ, каждый разъ когда геніальный человѣкъ даритъ міру какое-нибудь вѣковѣчное твореніе. Вы указываете на примѣръ Англіи съ ея Бэкономъ, Ньютономъ и Шекспиромъ. Но неужели вы полагаете, что Бэконъ, когда писалъ по-латыни свою «Instauratio scientiarum» или свой «Novum Organon», думалъ не объ успѣхахъ науки, а объ англійской національности или хотя бы объ англійской наукѣ? Думалъ ли объ этомъ и Ньютонъ, когда писалъ также по-латыни свою «Натуральную философію»? Несомнѣнно у нихъ обоихъ Англичанинъ исчезалъ въ ученомъ, національность забывалась для науки. Да и относительно Шекспира, который писалъ по-англійски и былъ горячимъ патріотомъ, неужели можно искать въ *Гамлетѣ* или *Бурѣ* какихъ-нибудь проявленій національзма? Не вполнѣ ли ясно, что здѣсь національное чувство именно *забыто* для чего-то высшаго? А вотъ у того же Шекспира въ драматической хроникѣ «Генрихъ VI» націонализмъ дѣйствительно выступаетъ весьма рѣзко: выводя на сцену Іоанну д'Аркъ, Шекспиръ забываетъ поэзію, помнитъ только, что онъ англичанинъ, и изъ этого возбужденнаго націонализма порождаетъ нѣчто безобразное и позорное: кощунство надъ мученицей, оправданіе убійцъ и палачей [1]). Драмы Шекспира, свободныя отъ націонализма, прославили и его, и англійскую народ-

[1]) Іоанна д'Аркъ одинаково пострадала и отъ англійскаго націонализма, и отъ пустой безнародности французскаго вольнодумства («La pucelle», Вольтера). Одинаково далеко и отъ того, и отъ другого истинно-поэтическое ея изображеніе («Орлеанская Дѣва», Шиллера). Сама личность Іоанны выражала въ себѣ лучшія народныя и сверхнародныя черты французскаго духа: пламенную мистическую религіозность, беззавѣтную преданность церкви и королевской власти, состраданіе къ общественнымъ бѣдствіямъ, а патріотическій

ность, а внушенныя націонализмомъ сцены «Генриха VI» остаются позорнымъ клеймомъ и для него, и для англійскаго народа.

Я воспользовался вашими примѣрами. Приведу и другіе, еще болѣе убѣдительные. Вспомните про Гёте — вотъ безспорно величайшій представитель германской національности, провозвѣстникъ настоящихъ откровеній германскаго духа, и однако же это не мѣшало ему быть въ высшей степени равнодушнымъ ко всѣмъ національнымъ и патріотическимъ интересамъ. Возьмите Шопенгауера — не столь великаго, но все-таки крупнаго и крайне типичнаго Нѣмца, — который не только былъ чуждъ всякаго націонализма, но не иначе какъ съ глубочайшимъ презрѣніемъ отзывался о германской націи, находя въ ней единственно хорошимъ нѣмецкій языкъ (какъ и нашъ Тургеневъ относительно Россіи). Между тѣмъ вы согласитесь, что не только Гёте, но и Шопенгауеръ лучше представлялъ собою германскую народность, лучше послужилъ своему народу и болѣе его прославилъ, нежели, напримѣръ, Менцель и другіе германофилы. Я указываю на антинаціонализмъ Гёте и Шопенгауера вовсе не какъ на образецъ для подражанія, но оба они наглядно доказываютъ, что народность или народный характеръ, какъ положительная сила, присущая всему народу и особенно проявляющаяся въ его лучшихъ людяхъ, — это есть одно, а націонализмъ, т.-е. ревнивая и напряженная заботливость о своей національной особенности, усиленное возбужденіе національнаго эгоизма — это есть совсѣмъ другое и даже противо-

подвигъ ея — защита родины отъ безсмысленнаго и грубаго насилія чужеземцевъ — былъ вполнѣ законнымъ, хотя и не высшимъ проявленіемъ истиннаго народнаго чувства.

положное. Народный духъ, національный типъ, самобытный характеръ—все это существуетъ и дѣйствуетъ собственной силой, не требуя и не допуская никакого искусственнаго возбужденія. Въ истинно *народномъ* нѣтъ ничего *нарочнаго*, иначе вмѣсто *народности* окажется только *народничанье*. Между тѣмъ и другимъ такая же точно разница, какъ между оригинальностью и оригинальничаньемъ: первое есть нѣчто невольное и хорошее, второе есть нѣчто намѣренное и дурное.

Люди и народы бываютъ самобытны, но *сдѣлаться* самобытнымъ никто не можетъ. Народная самобытность, какъ настоящій кладъ, дается только тѣмъ, кто его не ищетъ; а кто ищетъ, тотъ вмѣсто сокровища приноситъ домой одни негодные уголья.

Чтобы проявить народную самобытность, вовсе не нужно «устремлять всѣ силы къ распознанію нашего народнаго типа», какъ вы говорите, а нужно прилагать эти силы къ дѣлу. Высшее же дѣло, высшее призваніе народа христіанскаго, какъ вы сами допускаете, есть водвореніе на землѣ правды Божіей. Въ этомъ дѣлѣ народный духъ долженъ проявить свою высшую нравственную силу, въ этомъ дѣлѣ народъ долженъ быть готовъ жертвовать собою, долженъ быть готовъ къ подвигу національнаго самоотреченія. Васъ пугаетъ это слово. Смѣшивая націонализмъ, т.-е. національный эгоизмъ, съ народностью, вы вслѣдствіе этого и подъ національнымъ самоотреченіемъ разумѣете уничтоженіе самой народности. Но самоотреченіе не есть самоубійство. Требованіе національнаго самоотреченія есть только прямое приложеніе къ народу заповѣди Христовой, обращенной ко всѣмъ: «Глаголаше же *ко всѣмъ*: аще кто хощетъ по Мнѣ

идти, да отвержется себѣ, и возьметъ крестъ свой, и послѣдуетъ Ми. Иже бо аще хощетъ душу свою спасти: погубитъ ю; а иже погубитъ душу свою Мене ради, сей спасетъ ю» (Ев. Луки, IX, 23—25). Здѣсь прямо требуется самоотреченіе, но требуется ли здѣсь самоубійство? И если личное самоотреченіе не есть самоубійство, то почему же національное самоотреченіе будетъ непремѣнно національнымъ самоубійствомъ? На самомъ же дѣлѣ самоотреченіе, какъ нравственный подвигъ, всегда есть высшее проявленіе духовной силы и для отдѣльнаго лица, и для цѣлаго народа. Если личное самоотреченіе не есть отреченіе *отъ личности*, а есть отреченіе *лица* отъ своего эгоизма, то точно также и національное самоотреченіе не есть отреченіе *отъ національности* или народности, а есть отреченіе *народа* или націи отъ своего національнаго эгоизма или національизма.

Насколько мнѣ извѣстно, никто никогда не обращался къ лицу или къ народу съ безсмысленнымъ требованіемъ отречься отъ своего *хорошаго*. Поскольку народность (также какъ и личность) есть положительная сила, способная *по своему* воспринимать и исполнять добро и правду, постольку заповѣдь самоотреченія къ ней непримѣнима. Эта заповѣдь относится не къ народности, а къ національному эгоизму, которому дорого не хорошее, а *свое*, хотя бы и худое. Въ силу эгоизма мы склонны стоять за свое худое, за свои недостатки и грѣхи какъ за *свои*, т.-е. какъ за неотъемлемую часть насъ самихъ, а потому для отверженія этого худого требуется дѣйствительное *самоотреченіе* или, по еще болѣе сильному выраженію Евангелія, требуется *погубить душу свою*. Но это есть гибель худой, злой души, гибель эгоизма, а не лич-

ности, гибель національизма, а не народности. Въ моей статьѣ нѣтъ *ни одного* мѣста, гдѣ бы даже упоминалось отреченіе *отъ народности*. Говоря же о національномъ самоотверженіи и самоотреченіи (а въ одномъ мѣстѣ, на стр. 14, прямо объ «отреченіи отъ національной исключительности и замкнутости», отъ которой мы уже отрѣшились въ области мірской, но не хотимъ отрѣшиться въ области духовной), я считалъ излишнимъ объяснять, что не имѣю въ виду ни самоубійства, ни отверженія народомъ и своего хорошаго. Тѣмъ болѣе я считалъ это излишнимъ, что приведенные мною изъ русской исторіи примѣры національнаго самоотреченія представляютъ именно отверженіе народомъ своего дурного, возвышеніе народа надъ своимъ даннымъ худымъ состояніемъ — надъ народными усобицами въ одномъ случаѣ, надъ народной замкнутостью и невѣжествомъ въ другомъ. Это и вы должны признать, какъ бы вы ни смотрѣли на тѣ историческіе факты. Впрочемъ, въ большей части того, что вы говорите о призваніи Варяговъ, я нашелъ прекрасное подтвержденіе и распространеніе моей мысли. Въ этомъ случаѣ вы ее выразили гораздо сильнѣе, чѣмъ я, какъ это видно изъ слѣдующихъ отрывковъ вашей статьи («Русь» № 7, стр. 6 и 7).

«Дѣйствительно, исторія не представляетъ другого примѣра такого *сознательнаго*, свободнаго и произвольнаго водворенія государственнаго начала; оно принадлежитъ исключительно Россіи. Эта сознательность въ отношеніяхъ народа къ власти и проходитъ потомъ сквозь всю нашу исторію до самыхъ послѣднихъ дней; не на суевѣрномъ, слѣпомъ, не на рабскомъ чувствѣ покоится и нынѣ преданность и покорность

русскаго народа царю, а на сознанномъ и душою усвоенномъ принципѣ... Но возвратимся къ подвигу нашихъ предковъ. Племя возставало на племя, родъ на родъ; были, вѣроятно, попытки племенныхъ союзовъ и федерацій, но онѣ оказывались безуспѣшными, свободная мирная жизнь становилась невозможною; мудрые предки поняли, что для прекращенія и рѣшенія ихъ раздоровъ и споровъ нуженъ — *третья*, т.-е. посредникъ, взятый *извнѣ*, не причастный ни къ одной сторонѣ, нужна власть, не та, которая бы вознесла одно *племя* надъ *другимъ*, но которая бы сама надъ всѣми возносилась, всѣмъ одинаково *чуждая*, а потому и всѣмъ *своя*, свободная отъ всякихъ племенныхъ и родовыхъ пристрастій.

«Во всякомъ случаѣ не отъ національности отрекались наши предки, а отъ *похоти* властвованія и командованія другъ надъ другомъ; отрекались отъ вражды и раздора, обуздывая себя всеобщимъ послушаніемъ единой общей для всѣхъ, *призванной* со стороны, власти.

«То же самое отреченіе отъ властолюбивой похоти, отъ принципа «народнаго верховенства» (la souveraineté du peuple) проявлялось и послѣ Варяговъ нѣсколько разъ въ русской исторіи, а въ 1613 г., когда государство разбилось въ дребезги, народъ возстановилъ его снова, ходилъ по самодержавнаго царя за Волгу, нѣсколько лѣтъ упрочивалъ его власть авторитетомъ и надзоромъ своихъ земскихъ соборовъ, а потомъ съ полнымъ довѣріемъ, не заручившись никакими гарантіями, «пошелъ въ отставку», по выраженію Хомякова, возвратился къ своей земской жизни».

Вы прекрасно изложили здѣсь, какъ дѣйствовали

«мудрые предки»; почему же васъ такъ возмущаетъ мое желаніе, чтобы и потомки были столь же мудрыми? Отреченіе отъ своего худого (отъ раздоровъ, усобицъ и своеволія въ одномъ случаѣ, отъ исключительности и замкнутости, отъ неподвижности духа и мысли—въ другомъ), принесеніе въ жертву худшей стороны себя самого и своей жизни ради высшаго блага—это, какъ и вы сами признаете, есть дѣло народной мудрости. Побуждать свой народъ къ этому мудрому дѣлу и дѣятельно участвовать въ немъ — этого требуетъ отъ насъ истинная любовь къ народу. Ради этой истинной и мудрой любви необходимо отрѣшиться отъ слѣпой привязанности ко многому своему родному, неизбѣжно отдѣлиться отъ худой народной дѣйствительности и не только самому отдѣлиться отъ народа, но стараться, чтобы и народъ отдѣлился, такъ сказать, отъ самого себя, осудилъ бы себя, поднялся бы надъ собою. И какъ это самоосужденіе и самоотрицаніе понятны русскому народу! И чѣмъ же, кромѣ любви къ народу, можетъ быть внушено желаніе, чтобы народъ, согласно лучшимъ, хотя еще и неяснымъ стремленіямъ своего собственнаго духа, отрѣшился отъ худшихъ сторонъ своей природы, отъ дурныхъ и пагубныхъ условій своей жизни, поднялся бы надъ своей грѣховной и бѣдственной дѣйствительностью?

Вы требуете, чтобы мы любили народъ простымъ и непосредственнымъ чувствомъ, чтобы мы любили народъ какъ свою семью. Но вѣдь относительно семьи мы находимъ въ божественномъ законодательствѣ двѣ заповѣди или два закона, *повидимому* прямо противорѣчащіе другъ другу, и для примиренія этого видимаго противорѣчія ссылка на непосредственное чув-

ство окажется совершенно недостаточнымъ средствомъ. Первая изъ сказанныхъ заповѣдей есть та, которая дана чрезъ Моисея народу израильскому: «чти отца твоего и матерь твою, да благо ти будетъ и долголѣтенъ будеши на земли». Вторую заповѣдь далъ Христосъ ученикамъ своимъ:

«Идяху же съ Нимъ народи мнози: и обращся рече къ нимъ: Аще кто грядетъ ко Мнѣ и не возненавидитъ отца своего и матерь, и жену, и чадъ, и братію, и сестеръ, еще же и душу свою, не можетъ Мой быти ученикъ» (Ев. Луки, XIV, 25, 26).

Предписывая любить всѣхъ, даже и враговъ, Евангеліе, конечно, не можетъ исключать изъ этой истинной любви нашихъ ближнихъ, семью. Однакоже прямо сказано: «аще кто не возненавидитъ». Значитъ, есть такая ненависть, которая не противорѣчитъ истинной любви, а напротивъ требуется ею. Значитъ, есть и такая кажущаяся любовь, которая противорѣчитъ истинной любви; отъ этой ложной любви и нужно отрѣшиться, въ этомъ смыслѣ и нужно возненавидѣть,— возненавидѣть не только себя или «душу свою», но и свою семью, и всѣхъ близкихъ своихъ и народъ свой, — ибо въ другихъ мѣстахъ Новаго Завѣта требуется отрѣшеніе и отъ своего народа. Вотъ эта-то истинная ненависть, упраздняющая ложную любовь, ложную и слѣпую привязанность къ своему родному— она-то и есть то самоотреченіе— не личное только, но и семейное, и родовое, и національное, за которое вы на меня такъ возстали. какъ будто оно выдумано мною или какими-нибудь западниками, а не возвѣщено и Западу, и Востоку въ Новомъ Завѣтѣ и возвѣщено въ выраженіяхъ гораздо болѣе рѣзкихъ, нежели «самоотреченіе».

Евангельская «ненависть» не противорѣчитъ истинной любви, а есть ея необходимое проявленіе. Отрѣшаясь отъ своихъ исключительныхъ привязанностей, чтобы слѣдовать Христу, участвовать въ Его дѣлѣ— дѣлѣ всемірнаго спасенія, мы тѣмъ самымъ содѣйствуемъ истинному благу и своей семьи и своего народа: мы отрѣшаемся отъ нихъ ради ихъ же спасенія; тогда какъ наша слѣпая исключительная привязанность къ своему и своимъ, забывающая высшее для низшаго, предпочитающая царскому пиршеству пару воловъ и собственное поле, пагубна не только для насъ самихъ, но и для тѣхъ, кого мы любимъ этою ложною любовью. Зачѣмъ же однако стоитъ въ Евангеліи такое жестокое слово: аще кто не *возненавидитъ?* Да именно затѣмъ, что были люди, которые не понимали, что истинная любовь можетъ требовать отреченія отъ своего родного, которые настаивали на солидарности съ семейнымъ и родовымъ эгоизмомъ, которые отреченіе отъ этого эгоизма во имя истинной любви принимали за ненависть. Обращенныя къ этимъ людямъ, евангельскія слова имѣютъ такой смыслъ: «вы думаете, что настоящая любовь состоитъ въ слѣпой и исключительной привязанности къ своему родному, къ семьѣ, къ народу, въ единеніи и общеніи съ ихъ неистинною и неправедною жизнью. Для васъ отрѣшеніе отъ всего этого означаетъ отсутствіе самой любви; на вашемъ языкѣ это есть ненависть. Итакъ, примѣняясь къ этому вашему языку, говорю вамъ: если кто не возненавидитъ все свое родное и близкое, тотъ не можетъ быть Моимъ ученикомъ. Чтобы быть Моимъ ученикомъ, нужно отрѣшиться отъ той низшей, слѣпой привязанности, которую вы считаете за любовь, и нужно имѣть ту

истинную, высшую любовь, которая по вашему есть ненависть». Эту евангельскую ненависть усвоилъ себѣ и тотъ величайшій проповѣдникъ Евангелія—апостолъ Павелъ, на котораго вы ссылаетесь: онъ былъ обвиняемъ и преслѣдуемъ своими какъ врагъ, ненавистникъ и предатель своего народа. Очевидно, есть двѣ ступени въ любви къ народу и одна для другой кажется ненавистью. Любовь тутъ кажется враждою, преданность—предательствомъ, похвала—хулою. Вамъ, напримѣръ, осужденіе націонализма, создавшаго нашъ церковный расколъ, показалось хулой на Россію! Да развѣ Россія и русскій націонализмъ—одно и то же? Развѣ вы и вашъ эгоизмъ—одно и то же? И еслибы я, указавъ на ваши истинныя заслуги, разсказавъ, какъ хорошо вы дѣйствовали въ извѣстныхъ случаяхъ, когда руководились высокими нравственными мотивами, пожелалъ бы, чтобы вы и впредь ими руководились и никогда не становились на явно негодную, явно безплодную почву самолюбія и самомнѣнія, которая ничего, кромѣ худого, произвести не можетъ, неужели вы сочли бы это за хулу на себя? Указать великіе нравственные подвиги Россіи въ прошедшемъ,—благодаря которымъ Россія стала тѣмъ, чѣмъ она есть, и ожидать отъ нея болѣе великихъ подвиговъ въ будущемъ, ожидать отъ нея вселенскаго единства, неужели это значитъ хулить Россію? А хулить то, что худо, хулить націонализмъ съ его самолюбіемъ—это не только позволительно, но даже нравственно обязательно. Да и что бы вышло, еслибы я свою «хулу» замѣнилъ въ этомъ случаѣ похвалой, еслибы я сказалъ, напримѣръ, такъ: «Россія должна утвердиться на явно полезной и плодотворной почвѣ національнаго самолюбія и самомнѣнія, явно полезной и

плодотворной, ибо она произвела столь прекрасное и спасительное явленіе какъ церковный раздоръ въ русскомъ народѣ по поводу старыхъ опечатокъ».

Мое порицаніе націонализма вы относите то къ цѣлой Россіи и къ русскому народу, то къ славянофиламъ. Отчего же бы, однако, не отнести его туда, куда оно по справедливости относится, именно къ націонализму какъ дурному направленію народнаго духа, которое можетъ проявляться и въ цѣлыхъ массахъ, и въ отдѣльныхъ людяхъ? Поскольку оно проявлялось въ Россіи (и я указалъ лишь на одинъ крупный примѣръ такого проявленія—въ церковномъ расколѣ), постольку порицаніе относится и къ Россіи. Поскольку славянофилы грѣшили націонализмомъ, порицаніе его относится и къ нимъ, но въ ихъ воззрѣніяхъ было кое-что побольше и получше націонализма; да и самый націонализмъ у первыхъ славянофиловъ имѣлъ много смягчающихъ обстоятельствъ. Но важно вовсе не то, кто и въ какой мѣрѣ грѣшилъ или грѣшитъ національнымъ эгоизмомъ, а то, чтобы этотъ грѣхъ не возводился въ праведность, чтобы естественная погрѣшность не поддерживалась искусственно и не становилась преградой между народомъ и его настоящей нравственной и исторической задачей. Благодаря Бога, націонализмъ не помѣшалъ Россіи исполнить свои ближайшія историческія задачи; дастъ Богъ, не помѣшаетъ ей и въ будущемъ исполнить дальнѣйшую, высшую обязанность. Слава Богу, намъ приходится болѣе радоваться славнымъ подвигамъ народнаго самоотверженія, совершеннымъ Россіей, нежели хулить ее за дурныя проявленія націонализма [1]).

---

[1]) Съ тѣхъ поръ какъ это было написано, дурныя проявленія націонализма непомѣрно усилились въ нашемъ обществѣ, что и было главнымъ поводомъ для моего рѣзкаго протеста (въ статьѣ «Россія и Европа»).

Но и съ этими послѣдними необходимо считаться. Какъ быть, когда народъ въ своемъ характерѣ, въ своей жизни и исторіи рядомъ съ хорошимъ представляетъ противоположное, дурное? Нельзя быть солидарнымъ и съ тѣмъ, и съ другимъ, приходится выбирать—выбирать вовсе не между своимъ и чужимъ, ибо и то, и другое—свое, а между хорошимъ и дурнымъ, между правдой и неправдой. Мы должны любить народъ какъ семью. Но развѣ мы не должны, любя семью, отрѣшаться и ее стараться отрѣшить отъ дурныхъ семейныхъ преданій, развѣ мы не обязаны противодѣйствовать семейной неправдѣ, семейнымъ раздорамъ? Если наше семейство находится въ вѣковой закоренѣлой враждѣ съ другимъ семействомъ или родомъ, неужели мы должны изъ привязанности къ своимъ поддерживать и эту ихъ вражду, и этотъ родовой раздоръ? Неужели рожденный въ одномъ изъ враждующихъ между собой семействъ будетъ ненавистникомъ и предателемъ своего рода, если вмѣсто того, чтобы поддерживать родовую вражду, онъ постарается примирить ее ради добра и справедливости, ради собственнаго блага обѣихъ сторонъ? Не ясно ли, что, любя семью, нужно быть солидарнымъ съ нею только въ хорошемъ, а не въ дурномъ? И если вы (совершенно справедливо) сравниваете народъ съ семьей, то признайте же, что и съ народомъ своимъ нужно быть единымъ и солидарнымъ только въ добрѣ и правдѣ, а не въ дурныхъ инстинктахъ и преданіяхъ, не въ антипатіяхъ и антагонизмѣ народномъ. Да, мы должны относиться къ народу такъ же, какъ къ семьѣ; мы должны одинаково отрѣшиться какъ отъ семейнаго, такъ и отъ народнаго эгоизма: только чрезъ это отрѣшеніе мы можемъ принести истинную

пользу и своей семьѣ, и своему народу, только чрезъ это мы можемъ доказать на дѣлѣ свою любовь къ нимъ.

Вы говорите: служа своему народу, мы тѣмъ самымъ служимъ и человѣчеству. Съ такимъ же правомъ можно сказать, что, служа самому себѣ, я служу своей семьѣ, служа своей семьѣ—служу своему народу и т. д., и въ результатѣ выйдетъ, что я могу ограничиться служеніемъ самому себѣ. Но *какимъ* служеніемъ? Все это только игра словъ; дѣло же зависитъ отъ того, *въ чемъ* и *какъ* я служу себѣ и другимъ. Если я служу себѣ въ духѣ исключительно личнаго эгоизма, то я чрезъ это никому, кромѣ самого себя, не служу, да и себѣ служу *дурно*, такъ какъ лишаю себя истиннаго блага. И если я служу своей семьѣ или своему народу въ духѣ семейнаго или національнаго эгоизма, то я и тутъ никому, кромѣ своей семьи и своего народа, не служу, да и имъ служу дурно, лишая ихъ истиннаго блага. Вѣдь можно и человѣчеству служить дурно. Да и что такое это человѣчество? Что вы подъ нимъ разумѣете, я не знаю. Я же, говоря о національномъ самоотреченіи, имѣлъ въ виду вовсе не какое-то отвлеченное человѣчество, вовсе не имѣю въ виду какое-то невѣдомое общечеловѣческое дѣло, а указываю на истинное и святое дѣло соединенія христіанскаго Востока съ христіанскимъ Западомъ, — не на основахъ натуральнаго человѣчества, которое само есть лишь разсыпанная храмина безо всякой нравственной солидарности и единства, а на основахъ человѣчества духовнаго, возрожденнаго подъ знаменемъ единаго истиннаго вселенскаго христіанства.

Человѣчество *само по себѣ* можетъ быть хуже,

чѣмъ ничто. Не только одинъ народъ, но и одинъ человѣкъ можетъ быть лучше и значительнѣе, чѣмъ всѣ остальные люди вмѣстѣ. Слѣдовательно, когда требуется самоотреченіе во имя всечеловѣческаго дѣла, то не потому, что оно всечеловѣческое, а потому, что оно есть истинное, святое, православное дѣло.

По счастію для насъ это вселенское православное дѣло есть вмѣстѣ съ тѣмъ наше народное русское дѣло. Для служенія дѣлу Божію намъ не нужно разрывать связь съ своимъ народомъ, намъ нужно только быть солидарнымъ съ нимъ въ его хорошемъ, — въ настоящей правдѣ народной. Противорѣча нашему націонализму, вселенское дѣло Божіе вполнѣ согласно съ лучшими особенностями русскаго народа, вполнѣ соотвѣтствуетъ русскому народному идеалу, русской народной правдѣ. Ибо въ чемъ состоитъ этотъ особенный русскій народный идеалъ, на который и вы ссылаетесь? Что̀ считаетъ русскій народъ за самое лучшее, чего онъ болѣе всего хочетъ для себя, для Россіи? Не того онъ хочетъ, чтобы Россія была самой могущественной страной въ мірѣ; это не есть его первое и высшее желаніе,—въ этомъ отношеніи другіе народы далеко опередили насъ; всемірное могущество не есть ни въ какомъ случаѣ особенно русскій идеалъ. Не желаетъ особенно нашъ народъ и того, чтобы Россія была самой *богатой* страной въ мірѣ: этого гораздо болѣе насъ желаютъ Англичане; они это доказываютъ и на дѣлѣ. Не увлекается нашъ народъ и чрезмѣрнымъ желаніемъ шумной славы, чтобы Россія блестѣла и гремѣла въ мірѣ, чтобы она была самой видной и красивой націей, какъ этого желаютъ, напримѣръ, Французы: идеалъ національнаго тщеславія есть во всякомъ случаѣ го-

раздо болѣе французскій, нежели русскій народный идеалъ. Хочетъ ли нашъ народъ болѣе всего быть самимъ собой, держаться своихъ національныхъ особенностей и традицій, ставитъ ли онъ выше всего самобытность и своеобычность? Да, есть у насъ и это желаніе, но преобладающимъ оно явилось только у части русскаго народа, которая чрезъ это и *выдѣлилась* въ старовѣріи. Вообще же говоря, идеалъ своеобычности и бытового консерватизма вмѣстѣ съ любовью къ богатству — гораздо болѣе, нежели намъ, свойственъ Англичанамъ, которые опять-таки и доказываютъ это на дѣлѣ. Желаетъ ли наконецъ нашъ народъ болѣе всего быть честнымъ, разумнымъ и порядочнымъ въ человѣческой жизни? Это, конечно, лучше могущества, богатства, славы и своеобычности, но вы согласитесь, что это не есть *главное* желаніе русскаго народа, что идеалъ честнаго и разумнаго существованія есть скорѣе нѣмецкій, нежели русскій идеалъ.

Обыкновенно народъ, желая похвалить свою національность, въ самой этой похвалѣ выражаетъ свой національный идеалъ, то, что для него лучше всего, чего онъ болѣе всего желаетъ. Такъ Французъ говоритъ о *прекрасной* Франціи и о французской *славѣ* (la belle France, la gloire du nom français); Англичанинъ съ любовью говоритъ: *старая* Англія (old England); Нѣмецъ поднимается выше и, придавая этическій характеръ своему національному идеалу, съ гордостью говоритъ: *die deutsche Treue*. Что же въ подобныхъ случаяхъ говоритъ русскій народъ, чѣмъ онъ хвалитъ Россію? Называетъ ли онъ ее прекрасной или старой, говоритъ ли о русской славѣ [1]) или о русской чест-

[1]) «Слава русскаго имени» — иногда встрѣчается въ газетахъ, но это есть переводъ съ французскаго.

ности и вѣрности? Вы знаете, что ничего такого онъ не говоритъ, и, желая выразить свои лучшія чувства къ родинѣ, говоритъ только о «*святой* Руси». Вотъ идеалъ: не консервативный и не либеральный, не политическій, не эстетическій, даже не формально-этическій, а идеалъ нравственно-религіозный.

Но эта «святость», которая составляетъ особенность нашего народнаго идеала, не есть только отрѣшеніе отъ міра и жизнь въ Богѣ: святость въ этомъ смыслѣ, святость исключительно аскетическая, свойственна всему Востоку, въ особенности же Индіи, — это есть индійскій, а не русскій народный идеалъ. Россія, по народному характеру имѣя много сходства съ Индіей, рѣзко отличается отъ нея своимъ живымъ практическимъ и историческимъ смысломъ. Этотъ практическій смыслъ ясно выразился въ прошедшей нашей исторіи, какъ это и вы прекрасно показали, въ созданіи и постоянномъ охраненіи русскаго государства, единой верховной власти, избавлявшей насъ отъ хаоса и самоуничтоженія. Соотвѣтственно этому практическому и историческому смыслу русскаго народа и въ своемъ высшемъ идеалѣ сверхъ аскетической святости онъ полагаетъ и дѣятельную святость. *Святая Русь требуетъ святого дѣла.* Покажите же мнѣ теперь, что соединеніе церквей, духовное примиреніе Востока и Запада въ богочеловѣческомъ единствѣ вселенской церкви, что это не есть святое дѣло, что это не есть именно то дѣйственное слово, которое Россія должна сказать міру? Да никакое другое и невозможно. Это слово Россіи, котораго и вы ждете, не можетъ быть какимъ-нибудь новымъ откровеніемъ, новой истиной: по крайней мѣрѣ, мы съ вами, какъ христіане, не можемъ допустить новаго откровенія, новой истины

послѣ христіанства. Это новое слово можетъ быть только полнѣйшимъ выраженіемъ, исполненіемъ и совершеніемъ христіанства. Но какое же совершеніе христіанства возможно при братоубійственной розни двухъ главныхъ его частей? Итакъ, новое слово Россіи есть прежде всего слово религіознаго примиренія между Востокомъ и Западомъ. Оригинально ли, самобытно ли это слово—это вопросъ праздный: если у русскаго народа есть самобытныя силы, то онъ съумѣетъ сказать это слово по-своему, но сказать его онъ долженъ, если хочетъ повиноваться волѣ Божіей, если хочетъ не лживо говорить про «святую Русь». Ибо это слово соединенія есть слово святое и божественное, оно одно можетъ дать намъ и истинную славу — славу сыновъ Божіихъ: «блаженны миротворцы, яко тіи сынове Божіи нарекутся».

И почему же это слово такъ возмущаетъ васъ? Не потому ли, что вмѣсто религіознаго объединенія вамъ представляется *облатыненіе* русской церкви, какъ будто дѣло идетъ о какой-то внѣшней механической уніи. Но вѣрите же вы въ духовныя силы Востока и Россіи, тѣ силы, которыя такъ явно проявились въ русской исторіи? Я эти силы признаю, а потому и жду ихъ новаго проявленія. И въ соединеніи церквей я вижу не умерщвленіе русской церкви, а ея оживленіе, небывалое возвышеніе нашей духовной власти, украшеніе нашей церковной жизни, освященіе и одухотвореніе жизни гражданской и народной—явное обнаруженіе святой Руси. И для того, чтобы это совершилось, необходимо самоотреченіе *не въ грубомъ физическомъ смыслѣ, не самоубійство*, а самоотреченіе въ смыслѣ чисто-нравственномъ, т.-е. приложеніе къ дѣлу тѣхъ лучшихъ свойствъ русской народности, на которыя

и вы указываете:—истинной религіозности, братолюбія, широты взгляда, вѣротерпимости, свободы отъ всякой исключительности и прежде всего—*духовнаго смиренія*.

Въ одномъ мѣстѣ вашей послѣдней статьи вы замѣчаете, что о духовномъ смиреніи русскаго народа слыхалъ кое-что и г. Соловьевъ. Да, я дѣйствительно слыхалъ о духовномъ смиреніи русскаго народа и не только слыхалъ, но и повѣрилъ ему, и не только повѣрилъ, но и опираюсь на него въ своихъ взглядахъ на церковный вопросъ. Вы, конечно, болѣе моего слыхали о русскомъ смиреніи, но я очень хотѣлъ бы знать, какъ вы связываете съ этимъ духовнымъ смиреніемъ тѣ задачи усиленнаго національнаго самолюбія, которыя вы намъ предлагаете. Пока вы этого не покажете, я, къ сожалѣнію, не могу ни принять, ни даже понять и того совѣта, съ которымъ вы обращаетесь ко мнѣ въ заключеніе: не отдѣлять себя отъ народа, возсоединиться съ русскимъ народнымъ духомъ. Я не знаю, что̀ вы подъ этимъ разумѣете, про какой духъ вы говорите. Тотъ ли это духъ, который водилъ нашихъ предковъ за истинной вѣрой въ Византію, за государственнымъ началомъ къ Варягамъ, за просвѣщеніемъ къ Нѣмцамъ, духъ, который всегда внушалъ имъ искать не своего, а хорошаго?

Если вы его разумѣете, то покажите же, что соединеніе церквей есть нехорошее дѣло. Нѣтъ, вы сами называете его похвальнымъ. Я же твердо знаю, что это есть истинное святое дѣло и что посильное служеніе этому святому дѣлу не можетъ отдѣлить меня отъ *святой* Руси.

IV.

СЛАВЯНСКІЙ ВОПРОСЪ [1]).

I.

Нельзя считать простою случайностью, что національное направленіе въ нашей литературѣ и общественной жизни получило названіе не *русскаго* или *руссофильскаго*, даже не *восточнаго*, а *славянофильскаго*. Напрасно нѣкоторые писатели этого направленія протестовали противъ такого названія и предлагали другія: всемірно-историческія задачи Россіи тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ славянствомъ, и русское направленіе *должно* быть славянофильскимъ—не въ смыслѣ племенныхъ симпатій только, но еще въ иномъ, болѣе широкомъ и важномъ смыслѣ.

Хотя нашему національному пробужденію (въ тридцатыхъ и сороковыхъ годахъ) уже предшествовало подобное же національное движеніе у Нѣмцевъ, Итальянцевъ, Грековъ, но мы имѣли предъ ними одно важное преимущество. Имъ приходилось прежде всего

---

[1]) Напечатано въ «Извѣстіяхъ Слав. Общ.», Іюнь, 1884.

хлопотать о внѣшней самостоятельности и единствѣ своего народа; они должны были отстаивать эту самостоятельность и единство въ постоянной политической борьбѣ. Намъ это было вовсе ненужно: политическая самостоятельность и единство Россіи были давно обезпечены создателями Русскаго государства, собирателями Русской земли отъ Ивана Калиты и Дмитрія Донского до Петра Великаго и Екатерины II. Бороться за національное существованіе намъ, слава Богу, не приходится. Другія задачи, которыя еще могутъ представляться нашему націонализму, напримѣръ—поддержка русскаго элемента на окраинахъ, сохраненіе бытовыхъ особенностей русской жизни и т. п., имѣютъ безспорно лишь второстепенное значеніе: не ими исчерпываются историческія судьбы Россіи. И наши славянофилы, занимаясь болѣе или менѣе этими второстепенными вопросами, не ставили ихъ на первый планъ. Вообще хотя славянофильство постоянно подпадало увлеченіямъ націонализма, но поглощено ими не было. Не имѣя надобности бороться за самостоятельность Россіи какъ политическаго тѣла, лучшія силы нашего національнаго направленія могли сосредоточиться на высшихъ духовныхъ задачахъ Россіи—на томъ новомъ словѣ, которое Россія несетъ міру, на томъ великомъ всемірномъ дѣлѣ, которое она должна совершить. Ихъ вѣра въ это особое призваніе Россіи была тѣсно связана съ другимъ ихъ убѣжденіемъ: что Европа, представляемая романскимъ и германскимъ племенемъ, отживаетъ свой вѣкъ, сказала свое послѣднее слово, сдѣлала все свое дѣло, и что теперь судьбы міра должны перейти къ славянству, съ Россіей во главѣ. Славянофилы такъ рѣшительно *выдѣляли* Россію изъ общаго строя европейской культуры, такъ

горячо настаивали на *особомъ* призваніи Россіи только потому, что они были, съ другой стороны, увѣрены если не въ наступившемъ, то во всякомъ случаѣ въ неминуемомъ «гніеніи» Запада. Ибо если Западъ не подлежитъ неизбѣжному разложенію, если европейскіе народы еще не сказали своего послѣдняго слова, еще продолжаютъ свою историческую работу, то на какомъ же основаніи мы должны непремѣнно отдѣляться отъ нихъ и противопоставлять себя всей Европѣ, вмѣсто того, чтобы чувствовать себя однимъ изъ европейскихъ народовъ? Если западная цивилизація не закончила своего развитія *и мы не знаемъ ея результатовъ и предѣловъ,* то на какомъ основаніи будемъ мы отнимать у нея общечеловѣческій, вселенскій характеръ? И въ такомъ случаѣ, войдя уже со временъ Петра Великаго въ среду европейскихъ народовъ, не должны ли мы прилагать свои народныя силы къ общему дѣлу просвѣщенія, соціальной правды и культуры,—къ такому дѣлу, въ которомъ солидарно все историческое человѣчество, несмотря на различіе національныхъ особенностей, несмотря на столкновенія народныхъ интересовъ? Именно такою точкою зрѣнія руководятся наши западники, и прямо осуждать ихъ за это, обвинять ихъ въ какой-то оторванности отъ народа, въ отсутствіи національныхъ и патріотическихъ чувствъ и т. д.—было бы величайшею несправедливостью. Если они убѣждены въ безусловномъ достоинствѣ и вселенскомъ значеніи европейской культуры, то ихъ прямая патріотическая обязанность—стараться о наибольшемъ пріобщеніи Россіи къ этой культурѣ. Нельзя осуждать ихъ образа дѣйствія, не показавши ясно ошибочности ихъ убѣжденія. А это можно сдѣлать двоякимъ путемъ: или

критически — доказывая ограниченность и несостоятельность послѣднихъ выводовъ западной романо-германской цивилизаціи, или же органически — развивая начала самобытной славянской культуры. На первомъ, критическомъ пути потрудились у насъ три замѣчательные писателя, которые такимъ образомъ болѣе всѣхъ другихъ сдѣлали для теоретическаго, наукообразнаго обоснованія славянофильскихъ взглядовъ, хотя этихъ писателей обыкновенно и не причисляютъ къ представителямъ собственно славянофильской школы. Я разумѣю Н. Я. Данилевскаго («Россія и Европа»), Н. Н. Страхова («Борьба съ Западомъ») и К. Н. Леонтьева («Византизмъ и славянство»). Эти три писателя, каждый по своему и съ разныхъ сторонъ, указали на все существенное, что подтверждаетъ славянофильскій тезисъ о неизбѣжномъ разложеніи Запада. Ясно однако, что рѣшительныхъ результатовъ въ пользу славянофильства нельзя еще достигнуть этимъ критическимъ путемъ. Тезисъ о разложеніи Запада (если и принять его доказаннымъ), конечно, былъ бы достаточенъ для того, чтобы подорвать западничество, но далеко не достаточенъ, чтобы утвердить славянофильство. Если европейскому міру предстоитъ разложеніе и гибель, то гдѣ ручательство, что мы не погибнемъ вмѣстѣ съ нимъ? Если, видя крушеніе романо-германскаго міра, мы вѣримъ въ спасеніе и великую будущность міра славянскаго, то для оправданія этой вѣры мы должны показать тѣ спасительныя и животворныя начала, которыхъ лишенъ Западъ и которыя находятся у насъ. Уже первые славянофилы, вѣрные религіозному характеру русскаго народа, находили наше жизненное начало въ религіозной области—въ право-

славной церкви; съ братолюбивою сущностью православія связывали они и весь строй народной жизни, основанный не на борьбѣ, а на общинной солидарности, обезпеченный не формальными гарантіями, а взаимнымъ довѣріемъ.

Признавши православіе вселенской церкви за высшее начало нашей жизни, славянофилы положили истинное основаніе нашему національному сознанію. Но, становясь на религіозную почву, славянофильство необходимо должно взглянуть и на Западъ съ религіозной точки зрѣнія. Если жизнь народовъ опредѣляется религіей, если судьбы Россіи и славянства зависятъ отъ православной церкви, то такое же значеніе для міра западнаго должно быть приписано церкви католической. Противоположность двухъ міровъ — романо-германскаго и славянскаго — должна быть возведена къ исконной противоположности ихъ духовныхъ началъ — восточнаго православія и западнаго католичества, какъ это и было указано еще первыми славянофилами. Но при этомъ представляется слѣдующее важное соображеніе. Тѣ признаки исторической смерти и наступающаго разложенія, которые указываются славянофилами въ западной цивилизаціи, никакъ не принадлежатъ католической культурѣ, той культурѣ, которая основана Григоріемъ VII и Людовикомъ IX, Дантомъ и Рафаэлемъ, Альбертомъ Великимъ и Ѳомой Аквинскимъ, Колумбомъ, Гутенбергомъ и Коперникомъ. Та Европа, которая «гніетъ», есть Европа анти-христіанская, въ частности анти-католическая. Правда, говорятъ иногда, что анти-христіанское движеніе на Западѣ порождено самимъ католичествомъ, или, по крайней мѣрѣ, что католичество виновно въ этомъ разлагающемъ движе-

ніи. Кто же, однако, рѣшится утверждать, что отъ міросозерцанія Данта Алигіери лежитъ прямой путь къ міросозерцанію Бюхнера, что св. Францискъ д'Ассизи есть отдаленный предшественникъ Лассаля и что духъ Элоизы или Жанны д'Аркъ почилъ на Луизѣ Мишель! Если обвиненіе католичества за современное анти-христіанство освободитъ отъ явныхъ натяжекъ, то оно можетъ имѣть лишь тотъ смыслъ, что историческая дѣятельность западной церкви не соотвѣтствовала *полнотѣ* христіанской истины, не могла вполнѣ переродить жизнь католическихъ народовъ въ христіанскомъ духѣ и такимъ образомъ дала возможность обнаружиться въ этой жизни анти-христіанскому началу. Неизбѣжно признать этотъ фактъ, но трудно намъ признавать за собой право на его осужденіе. Нельзя сказать, что внѣшняя дѣятельность церковныхъ людей на Востокѣ совершенно соотвѣтствовала полнотѣ христіанской истины, что эта истина вполнѣ воплощена въ жизни православныхъ народовъ, что анти-христіанское движеніе не обнаруживается и у насъ. Практическое воздѣйствіе христіанскаго начала на жизнь государствъ и народовъ нельзя признать достаточнымъ и на Востокѣ, также какъ и на Западѣ; ни тамъ, ни здѣсь жизненная задача христіанства не была успѣшно исполнена, и для объясненія этого общаго неуспѣха необходимо указать его общую причину.

Мы знаемъ, что когда видимая церковь не была расколота на двѣ половины, истина христіанская укрѣплялась и торжествовала, Совокупными усиліями Востока и Запада ересь была побѣждена, православіе утверждено, догматъ опредѣленъ, и вѣра христіанская распространена отъ Абиссиніи до Скандинавіи

и отъ Ирландіи до Россіи и Персіи. Это возрастаніе христіанства останавливается съ раздѣленіемъ церквей въ XI-мъ вѣкѣ, а съ отдѣленіемъ протестантовъ въ XVI-мъ вѣкѣ начинаются постоянные успѣхи анти-христіанскаго направленія въ жизни и мысли европейскихъ народовъ. Это явное, видимое въ современной Европѣ, торжество анти-христіанскаго начала было только слѣдствіемъ его прежняго тайнаго торжества въ раздѣленіи церквей и въ отдѣленіи протестантства отъ церкви. Важно здѣсь не столько матеріальное распаденіе христіанскаго міра на три части, сколько нарушеніе внутренняго единства между тремя главными образующими и правящими началами христіанскаго человѣчества.

II.

Христіанское человѣчество въ своихъ зиждительныхъ началахъ носитъ образъ и подобіе Христово. Этотъ образъ и подобіе проявляется во всемъ существѣ христіанства, во всѣхъ сторонахъ его существованія. Но здѣсь мы имѣемъ въ виду только одну дѣятельную или практическую сторону. Мы не будемъ говорить здѣсь ни о вѣчной истинѣ, ни о таинственной жизни Христовой, а только о *пути* къ этой истинѣ и жизни. Христосъ, какъ путь къ истинной жизни, является въ трoякомъ значеніи или въ трехъ достоинствахъ, которыя издавна различались Церковью: достоинство *царя*, достоинство *первосвященника* и достоинство *пророка* (не въ смыслѣ прорицателя, а въ смыслѣ свободнаго вдохновеннаго проповѣдника). Какъ единородный отъ Отца, какъ получившій отъ Него всякую власть и всякій судъ на небѣ и на землѣ, Христосъ есть Царь. Онъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ Первосвященникъ, вземляй на себя грѣхи міра, Котораго Отецъ освятилъ и послалъ для совершенія искупительной жертвы. Наконецъ, какъ исполненный Духа Святаго, какъ носитель и начинатель новой свободной жизни, Онъ есть совершенный Пророкъ. Эти три

достоинства Христа безсознательно засвидѣтельствованы Его врагами и палачами.

Первосвященникъ ветхозавѣтный засвидѣтельствовалъ достоинство Христа, какъ истиннаго новозавѣтнаго первосвященника, умирающаго за людей своихъ, какъ добраго пастыря, полагающаго душу за овецъ. «Единъ же нѣкто отъ нихъ Каіафа, архіерей сый лѣту тому, рече имъ: вы не вѣсте ничесоже; ни помышляете, яко уне есть намъ, да единъ человѣкъ умретъ за люди, а не весь языкъ погибнетъ. Сего же о себѣ не рече, но архіерей сый лѣту тому, прорече, яко хотяше Іисусъ умрети за люди; и не токмо за люди, но да и чада Божія расточеная соберетъ воедино» (Ев. Іоанна, XI, 49—52).

Отъ законнаго первосвященника первосвященникъ благодати получилъ первое признаніе. И царемъ Его призналъ законный представитель царской власти — намѣстникъ римскаго императора и еще болѣе явно и торжественно засвидѣтельствовалъ это признаніе. «Написа же и тітла Пілатъ, и положи на крестѣ: бѣ же написано: Іисусъ Назорянинъ Царь Іудейскій. Сего же тітла мнози чтоша отъ іудей, яко близъ бѣ мѣсто града, идѣже пропяша Іисуса; и бѣ написано еврейски, гречески, римски. Глаголаху убо Пілату архіерее іудейстіи: не пиши царь іудейскій; но яко самъ рече: царь есмь іудейскій. Отвѣща Пілатъ: еже писахъ, писахъ (Ев. Іоанна, XIX, 19—22)». Наконецъ пророческое достоинство Христа, Его свободно-творческое служеніе дѣлу Божію засвидѣтельствовано враждебной Ему толпой, издѣвавшейся надъ распятымъ: «Мимоходящіи же хуляху Его, покивающе главами своими, и глаголюще: разоряй церковь и тремя денми созидаяй, спасися Самъ» (Ев. Матѳея, XXVII, 39, 40).

Дѣло всемірнаго спасенія, которому Христосъ положилъ начало искупительнымъ подвигомъ, еще продолжается въ мірѣ: еще не всѣ призванные усвоили себѣ искупительную жертву Вѣчнаго Первосвященника, еще не всѣ покорились власти верховнаго Царя, еще не всѣ услышали голосъ Пророка Божія. А потому продолжается и первосвященническое, и царское, и пророческое служеніе Христово. Но въ видимой церкви Христосъ не дѣйствуетъ непосредственно: Онъ избираетъ человѣческія орудія для своего богочеловѣческаго дѣйствія. Онъ самъ есть единый первоначальный и подлинный первосвященникъ, царь и пророкъ, но для видимаго постояннаго руководства христіанскаго міра Онъ освящаетъ духовную власть человѣческую, благословляетъ и царскую власть въ человѣчествѣ, возбуждаетъ и свободное проповѣдничество въ людяхъ своихъ. И всегда, въ каждый моментъ существованія христіанства, долженъ быть въ Немъ видимый первосвященникъ Божій, долженъ быть и царь христіанскій, и не должно оскудѣвать свободное вѣяніе Духа Божія, воздвигающее пророковъ изъ среды народа.

Согласіемъ этихъ трехъ служеній: первосвященническаго, царскаго и пророческаго, держится единство видимой церкви, ея правильная жизнь и развитіе. Согласіе этихъ трехъ служеній въ человѣчествѣ есть подобіе ихъ совершеннаго единства во Христѣ: въ Немъ они совпадаютъ какъ въ средоточіи, — у насъ должны быть соединены какъ на окружности. Когда первосвященникъ, царь и свободный дѣятель согласны между собою, тогда они могутъ собирательно совершать такое же служеніе, какое Христосъ совершилъ единолично, тогда они дѣйствительно пред-

ставляютъ собою всю Церковь и могутъ возводить ее къ полнотѣ возраста Христова.

Полное согласіе этихъ трехъ служеній всегда признавалось желаннымъ и необходимымъ какъ на Востокѣ, такъ и на Западѣ. Христіанскій міръ никогда не отказывался *въ принципѣ* отъ своего единства, не раздѣлялъ Христа. Но на дѣлѣ, фактически это раздѣленіе совершилось. Сначала явилось соперничество между первосвященническою и царскою властью. Христіанскій Востокъ избралъ царя носителемъ единовластія, представителемъ единства, верховнымъ вождемъ и управителемъ своей жизни; христіанскій Западъ сосредоточился вокругъ первосвященника. Ограниченность и грѣховность человѣческая враждебно противопоставила другъ другу эти два начала, которыя въ правдѣ богочеловѣческой должны восполнять другъ друга. Явилось раздѣленіе между царскимъ Востокомъ и первосвященническимъ Западомъ, но и въ самомъ западномъ мірѣ царская власть не надолго примирилась съ своимъ подчиненнымъ положеніемъ и скоро возстала противъ первосвященническаго единовластія. Беззаконная вражда между этими двумя образующими началами христіанскаго міра дала мѣсто еще болѣе беззаконному проявленію третьяго начала — свободной проповѣди или пророчества. Это начало, не столь опредѣленное по существу своему, способно идти гораздо дальше въ своихъ злоупотребленіяхъ, нежели два первыя начала. И въ самомъ дѣлѣ, протестантскій міръ представляетъ намъ бѣдственную картину мнимой духовной свободы, доходящей до освобожденія отъ всякаго единства, отъ всякой истины и святыни. Царскій Востокъ и папскій Западъ, несмотря на свое раздѣленіе, сохраняютъ святыню Церкви

и идеалъ вселенскаго единства; но осуществить это единство, устроить и управить христіанскій міръ, покоривъ его правдѣ Божіей, они доселѣ не могутъ. И вотъ мы видимъ христіанскій міръ, раздробленный на множество враждующихъ между собою элементовъ, преданный усобицѣ и безначалію, видимъ передовыхъ людей Европы, проповѣдующихъ пессимизмъ и отчаяніе, приглашающихъ человѣчество къ коллективному самоубійству.

«Западъ, романо-германская Европа гніетъ, говорили славянофилы. Но Европа должна сойти съ исторической сцены и уступить мѣсто славянскому міру. Въ славянствѣ спасеніе».

Но какая же Европа гніетъ — христіанская или анти-христіанская? Положительныя начала христіанства еще не истреблены въ Европѣ; носительница этихъ началъ, католическая церковь утратила только свое внѣшнее значеніе и преобладаніе, но нисколько не разлагается, а, напротивъ, объединяется и сосредоточивается въ себѣ. Славянофилы справедливо видѣли въ католичествѣ внутреннюю силу или душу западной жизни; если эта душа не совсѣмъ оставила свое тѣло, а только утратила полноту своего дѣйствія въ немъ, то значитъ современное состояніе Европы не есть общее посмертное разложеніе, а только частный болѣзненный процессъ. Этотъ болѣзненный процессъ можетъ окончиться смертью, если дѣйствіе жизненнаго начала ослабѣетъ еще болѣе и совсѣмъ исчезнетъ, но онъ можетъ окончиться и выздоровленіемъ, если недостаточно сильное дѣйствіе жизненнаго начала будетъ восполнено и усилено; и если оно можетъ быть восполнено и усилено со стороны нашего славян-

скаго міра, то въ этомъ, конечно, и состоитъ наше настоящее призваніе.

Держась славянофильскаго вѣрованія въ особое призваніе и великую будущность славянства, не слѣдуетъ ли дать этой вѣрѣ болѣе ясное, а главное болѣе человѣколюбивое и христіанское выраженіе, нежели то, которое высказывается въ ученіи о гніеніи Запада? Лучше полагать призваніе славянства не въ томъ, чтобы *смѣнить* Европу на исторической сценѣ, а въ томъ, чтобы *исцѣлить* ее и *воздвигнуть* къ новой, болѣе полной жизни. Если романо-германскіе народы разлагаются и гибнутъ по мѣрѣ ослабленія въ нихъ положительнаго христіанскаго начала, то славянство должно *усилить* это положительное христіанское начало, еще сохраняющееся на Западѣ въ католической церкви.

III.

Романо-германскій міръ пораженъ тяжкимъ недугомъ, въ нѣкоторыхъ частяхъ его замѣтны признаки разложенія—что же изъ этого слѣдуетъ? Если мы здоровы, то мы обязаны помочь больному ближнему, а не удаляться отъ него. А если и сами мы нездоровы? Въ сущности и мы, и Европа страдаемъ отъ одного общаго недуга: отъ дезорганизаціи общественныхъ силъ, и причина этому общая—неправильное отношеніе другъ къ другу двухъ главныхъ образующихъ началъ христіанства, неправильность, обусловленная раздѣленіемъ церквей и парализующая дѣйствіе обоихъ началъ. И если раздѣленіе церквей есть причина нашего общаго недуга, то соединеніе ихъ будетъ началомъ всеобщаго исцѣленія.

И это прежде всего нужно для насъ самихъ. Единеніе между нами и жизненнымъ началомъ Запада будетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, объединеніемъ самого славянства. Когда говорятъ о всеславянствѣ, о славянскомъ культурно-историческомъ типѣ, то не обращаютъ достаточнаго вниманія на то, что все Славянство раздѣлено пополамъ, что есть два славянскіе типа, двѣ славянскія культуры. Эти два славян-

ства различаются не этнографическими только особенностями, а главное своими духовными началами: славянство западное образовалось подъ духовнымъ воздѣйствіемъ Рима, славянство восточное—подъ духовнымъ воздѣйствіемъ Византіи. Эта двойственность и составляетъ сущность славянскаго вопроса. Жизненный вопросъ для славянскихъ народностей не въ томъ, какъ имъ освободиться отъ иноплеменниковъ: бо́льшая часть этого дѣла уже сдѣлана, и довершеніе остальнаго есть лишь вопросъ времени; жизненный же вопросъ для славянства гораздо труднѣе и значительнѣе: какъ и чѣмъ соединить два разрозненные міра—греко-славянскій и латино-славянскій? Просто, само собою, это соединеніе совершиться не можетъ: не говоря уже о Полякахъ, и остальные западные славяне, Чехи, Хорваты, Словенцы, не обнаруживаютъ никакой готовности оторваться отъ католической Европы и войти въ составъ греко-восточнаго царства. Внѣшнее объединеніе восточнаго и западнаго славянства, также какъ и объединеніе всего восточнаго и западнаго міра, возможно и желательно только путемъ внутренняго соединенія тѣхъ образующихъ началъ восточнаго и западнаго христіанства, которыя исторически раздѣлились между собою, но по истинному смыслу христіанства должны не исключать, а восполнять другъ друга.

Западные славяне — католики и хотятъ всегда оставаться католиками. Восточные славяне, съ Россіей во главѣ — православные и всегда останутся православными. Ни тѣ не откажутся отъ католичества, ни мы не откажемся отъ православія. Ясно значитъ, что духовное единеніе восточныхъ и западныхъ славянъ (также какъ и вселенское единеніе)

возможно только въ томъ случаѣ, если православіе и католичество не будутъ исключать друга, если можно будетъ, оставаясь православнымъ, быть, вмѣстѣ съ тѣмъ, католикомъ, и оставаясь католикомъ — быть православнымъ. И это никакъ не противорѣчитъ существу дѣла. Западная церковь никогда не отрекалась отъ православія, и восточная церковь никогда не отказывалась отъ каѳоличности. Отличительныя особенности этихъ церквей, заостренныя племеннымъ антагонизмомъ, враждебно обращены другъ противъ друга, но нѣкогда онѣ мирно совмѣщались и еще должны совмѣститься въ полнотѣ вселенской церкви.

Крѣпче всего антагонизмъ восточнаго и западнаго христіанства укоренился на почвѣ церковно-политической. Главный упрекъ, который дѣлаютъ намъ католики, это нашъ *цезаро-папизмъ*; главный упрекъ, который мы имъ дѣлаемъ — это ихъ *папо-цезаризмъ*. Католики упрекаютъ Грековъ и насъ за то, что будто бы тѣ дѣлали, а мы до сихъ поръ дѣламъ императора — главой церкви. Мы ихъ упрекаемъ за то, что они не только сдѣлали папу свѣтскимъ государемъ, но хотѣли бы и всѣхъ остальныхъ государей подчинить ему, сдѣлать его главою государства вообще. Но къ кому и чему собственно относятся эти обоюдныя обвиненія? Въ какомъ догматѣ католической церкви установлены государственныя права папы, въ какомъ опредѣленіи ex cathedra папа объявленъ главою христіанскаго государства? Такихъ догматовъ и опредѣленій не существуетъ. Съ другой стороны, и главенство царя надъ церковью никакъ не есть догматъ православія. Значитъ, ни католическая церковь не повинна въ папо-цезаризмѣ, ни православная не по-

винна въ цезаро-папизмѣ. Если же церковно-политическіе принципы Востока и Запада освободить отъ историческихъ злоупотребленій, которыя нельзя отрицать, но за которыя не должно держаться, такъ какъ они не имѣютъ никакой высшей санкціи, то и окажется, что нашъ цезаро-папизмъ сводится къ истинной и многозначительной идеѣ христіанскаго царя, какъ особой самостоятельной власти и особаго служенія въ церкви, — и точно также западный папоцезаризмъ сводится къ истинной и многозначительной идеѣ верховнаго первосвященника, который, пользуясь высшимъ духовнымъ авторитетомъ во всемъ христіанскомъ мірѣ, является съ такимъ авторитетомъ и предъ христіанскимъ государемъ, хотя и не имѣетъ надъ нимъ никакой прямой власти въ государственныхъ дѣлахъ. Духовный авторитетъ первосвященника и государственная власть христіанскаго царя не могутъ противорѣчить другъ другу, исключать другъ друга. Эти два начала исключаютъ другъ друга лишь своими злоупотребленіями, но первое и коренное злоупотребленіе есть именно ихъ рознь, ихъ враждебное противопоставленіе.

Такъ какъ высшая духовная и высшая свѣтская власть по существу своему разнородны и имѣютъ свои особыя области, то ихъ совмѣстное существованіе нисколько не нарушаетъ ихъ самостоятельности и не образуетъ двоевластія. Для столкновенія и противоборства этихъ двухъ властей нѣтъ никакого принципіальнаго законнаго основанія. Точно также нѣтъ никакого принципіальнаго и справедливаго основанія для антагонизма между папскимъ единовластіемъ и соборнымъ началомъ восточной церкви. Для христіанства существенна идея первосвященника, необходимо

бытіе въ церкви архіерея, непрерывнымъ преемствомъ связаннаго съ апостолами и Христомъ, единымъ вѣчнымъ первосвященникомъ. Эта идея первосвященника на Западѣ представлялась преимущественно единолично, сосредоточиваясь въ лицѣ верховнаго первосвященника, папы. На Востокѣ та же самая идея являлась преимущественно собирательно — въ соборѣ епископовъ. Это есть различіе и контрастъ, но не противорѣчіе. Восточное христіанство, сосредоточивъ свое единство въ лицѣ христіанскаго царя и его единовластію предоставивъ внѣшнее представительство церкви, признавъ императора «наружнымъ архіереемъ», какъ называлъ себя Константинъ Великій, внутреннія дѣла церкви рѣшало обыкновенно чрезъ соборъ епископовъ. Это, однако, вовсе не значитъ, чтобы православная церковь принимала самую форму соборности за *непремѣнное* ручательство истины, или чтобы она признавала соборъ епископовъ за *единственно* законный и совершенный образъ церковнаго правленія. Мы вѣримъ въ семь вселенскихъ соборовъ, потому что они опредѣлили истинный православный догматъ. Эти соборы и на томъ же основаніи почитаются и въ западной церкви. Вѣрить же въ соборъ *вообще* или въ «соборное начало» никто не обязанъ. Да такая вѣра и не можетъ имѣть для себя основанія. Соборное начало само по себѣ есть начало человѣческое и какъ все человѣческое можетъ быть обращено и въ хорошую, и въ худую сторону. Рядомъ съ истинными православными соборами были соборы ложные, еретическіе, и одинъ изъ нихъ, имѣвшій притомъ всѣ наружные признаки вселенскаго собора, остался въ церковной исторіи съ прозваніемъ разбойничьяго собора. Ясно такимъ образомъ, что соборность не ручается

за истинность, а слѣдовательно не можетъ быть предметомъ вѣры. Если въ славянскомъ чтеніи сvмвола вѣры церковь называется соборною, то это, какъ извѣстно, есть лишь архаическій переводъ греческаго слова καθολική и слѣдовательно означаетъ церковь собранную отовсюду, церковь всеобщую, а никакъ не церковь управляемую соборомъ епископовъ: для выраженія этого послѣдняго смысла по-гречески должно было бы стоять не καθολική, а συνοδική. Опираться на иное истолкованіе славянскаго перевода, какъ на аргументъ въ пользу соборнаго начала для всей церкви, было бы очень неправильно и въ особенности неудобно относительно православныхъ Грековъ, которые въ сvмволѣ ничего не читаютъ о соборномъ началѣ и весьма охотно сосредоточили бы управленіе всею церковью въ рукахъ вселенскаго патріарха въ Царьградѣ.

Правильная соборность, какъ одна изъ существенныхъ формъ церковнаго дѣйствія, не исключаетъ никакого другого начала и никакимъ другимъ началомъ не исключается. Въ этомъ смыслѣ соборность всегда признавалась и представителями церковнаго единовластія—римскими папами. Всѣ тѣ вселенскіе соборы, которые почитаются на Востокѣ, были признаны и папами, не исключая и того изъ этихъ соборовъ (второго), на которомъ вовсе не было представителей западной церкви. Да и послѣ злополучнаго раздѣленія церквей соборное начало проявлялось на Западѣ даже гораздо сильнѣе, чѣмъ на Востокѣ. Не говоря о великомъ множествѣ частныхъ соборовъ во всѣхъ странахъ Европы, послѣ раздѣленія церквей было до двѣнадцати общихъ соборовъ всей Западной церкви, изъ коихъ на двухъ (Ліонскомъ и Флорентійскомъ) были

представители православнаго Востока. Папское единовластіе не утверждается въ *исключительномъ* смыслѣ и постановленіями послѣдняго Ватиканскаго собора. Слова non autem ex consensu ecclesiae, взятыя въ связи со своимъ контекстомъ, означаютъ только, что рѣшенія, объявленныя папой ex cathedra, т.-е. въ качествѣ учителя всей церкви, могутъ имѣть законную силу и безъ формальнаго согласія епископскаго собора и прочихъ вѣрующихъ. Этимъ ограничивается, но не исключается значеніе соборнаго начала въ церкви. Принципъ папскаго единовластія въ западной церкви не мѣшалъ и не мѣшаетъ папамъ дѣйствовать соборно. Находя первообразъ этого единовластія въ первенствующемъ значеніи апостола Петра, они знаютъ, что вмѣстѣ съ нимъ были другіе апостолы, былъ соборъ апостольскій. Точно также и восточная церковь, находящая въ этомъ апостольскомъ соборѣ первообразъ своего церковнаго строя, не обязана изъ-за этого отвергать особаго значенія апостола Петра и его преемниковъ. И дѣйствительно, до раздѣленія церквей соборное начало въ церкви восточной не мѣшало ей понимать и принимать особый авторитетъ римскаго престола. Достаточно прочесть сохранившіеся (въ греческомъ подлинникѣ) акты третьяго, четвертаго, шестого и седьмого вселенскихъ соборовъ, чтобы видѣть, какое выдающееся мѣсто на этихъ соборахъ занимали папскіе легаты и какое рѣшающее значеніе имѣли догматическія посланія папъ [1]). Вообще вселенскіе соборы созывались православными императорами и руководились догматическими указаніями православныхъ папъ. Самые лучшіе и важные

[1]) Отъ перваго и второго вселенскихъ соборовъ, какъ извѣстно, вовсе не осталось актовъ, а отъ пятаго—только въ латинскомъ переводѣ.

моменты въ жизни вселенской церкви были моментами полнаго согласія и единодушія папы, императора и собора.

Это согласіе, нарушенное злополучнымъ раздѣленіемъ церквей, можетъ и должно быть возстановлено. Чтó должны сдѣлать католики для соединенія съ нами—это ихъ дѣло. Съ нашей же стороны для соединенія съ ними не нужно отказываться ни отъ чего своего истиннаго и существеннаго: нужно только отрѣшиться отъ предубѣжденій и недоразумѣній, порожденныхъ давней враждой. – Въ области церковно-политической Востокъ стоитъ за самостоятельную власть христіанскаго царя и его особое значеніе въ церкви; эта власть и это значеніе не отвергаются католичествомъ, и, сохраняя этотъ свой принципъ, мы можемъ соединиться съ католичествомъ. Въ области собственно церковной Востокъ стоитъ за соборный элементъ въ церковномъ управленіи и въ частности за непреложность догматическихъ рѣшеній семи вселенскихъ соборовъ: эти соборы и ихъ рѣшенія вмѣстѣ съ нами признаетъ и католичество, не отрицаетъ оно и соборнаго элемента вообще, и мы можемъ соединиться съ католичествомъ, твердо держась нашего и вселенскаго преданія. Все нами признаваемое признается и католиками, ничего нами признаваемаго они не отрицаютъ. Они стоятъ и строятъ на томъ же самомъ церковномъ основаніи, на какомъ и мы, и мы могли осуждать не основаніе ихъ, которое есть и наше — единое святое и истинное основаніе церкви, а лишь тѣ постройки, которыя они сдѣлали на этомъ основаніи. Однако, по справедливому замѣчанію знаменитаго митрополита Филарета, хотя бы эти постройки были изъ тростія и соломы, мы осу-

ждать ихъ не имѣемъ права, ибо такой судъ, согласно апостольскому ученію, принадлежитъ одному Богу и объявится лишь въ концѣ временъ. Особенно же мы, восточные, не имѣемъ права на такой судъ; ибо мы хотя и свято хранимъ божественное основаніе церкви, но вотъ уже девятый вѣкъ ничего на немъ не созидаемъ и часто пользуемся трудами этихъ самыхъ порицаемыхъ нами зодчихъ. Не мало обвиненій дѣлается католичеству съ нашей стороны. Одни видятъ въ католичествѣ господство раціонализма и логическаго формализма; другіе, напротивъ—преобладаніе грубаго сенсуализма и матеріализма; для однихъ католичество есть возвращеніе къ языческому романизму, для другихъ же оно есть повтореніе юдаизма; нѣкоторые, не отрицая христіанскаго характера въ католичествѣ, обвиняютъ его только въ ереси (притомъ одни въ одной, другіе въ другой), а иные останавливаются и предъ этимъ обвиненіемъ, ограничиваясь лишь упрекомъ въ расколѣ. Но уже великое множество такихъ обвиненій, несогласныхъ между собою, а иногда и прямо исключающихъ другъ друга; въ связи съ этимъ непостоянство въ практическомъ отношеніи греческой церкви къ католичеству — эти колебанія и переходы отъ полной уніи до перекрещиванія латинянъ—все это ясно показываетъ, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ вопросомъ нерѣшеннымъ, и что наши рѣзкія осужденія католичества, признаніе его ересью и т. п. суть лишь частныя мнѣнія, ни для кого не обязательныя. А между тѣмъ, пока не рѣшенъ этотъ великій церковный вопросъ, остается нерѣшеннымъ и вопросъ славянскій, и нечего намъ думать о единеніи Славянъ, о всеславянствѣ и его все-

міромъ призваніи. Какое же возможно единеніе между народами, у которыхъ самыя ихъ духовныя жизненныя начала раздѣлены и враждуютъ между собою? Развѣ недостаточно показалъ вѣковой опытъ, что духовная рознь сильнѣе кровнаго братства? Итакъ, прежде всего подумаемъ о духовномъ соединеніи.

IV.

Если церковный вопросъ, въ которомъ содержится сущность славянскаго вопроса, есть для насъ доселѣ вопросъ нерѣшенный, то прежде всего необходима полная и всесторонняя свобода его обсужденія—свобода богословской полемики по всѣмъ спорнымъ пунктамъ между восточною и западною церковью. Безъ этой свободы невозможно искорененіе застарѣлыхъ предразсудковъ и устраненіе новыхъ недоразумѣній, невозможно взаимное пониманіе, сближеніе и соглашеніе. А безъ соглашенія Востока и Запада на почвѣ церковной невозможно ни истинное единеніе Славянъ, ни успѣшное исполненіе всемірно-историческихъ задачъ Россіи. Допущеніе у насъ полной богословской свободы въ церковномъ спорѣ Востока и Запада представляется инымъ какъ дѣло маловажное. Но всякое, самое великое дѣло для своего *практическаго* осуществленія въ каждый данный моментъ требуетъ извѣстнаго реальнаго условія, которое само по себѣ можетъ казаться маловажнымъ, и всякая рѣчь о томъ великомъ дѣлѣ должна оканчиваться указаніемъ этого ближайшаго практическаго условія для его осуществленія. Такимъ ближайшимъ практи-

ческимъ условіемъ для великой будущности Россіи и славянства является полная свобода духовнаго взаимодѣйствія между западнымъ католичествомъ и нашимъ православіемъ. Вполнѣ свободенъ голосъ вражды и осужденія, а проповѣдь церковнаго примиренія встрѣчаетъ нежеланныя препятствія. При такихъ условіяхъ враждебные предразсудки все болѣе и болѣе укореняются и въ общественномъ мнѣніи, и въ богословскихъ школахъ, и церковное соединеніе является невозможнымъ. А это соединеніе, это исцѣленіе христіанскаго міра, возстановленіе въ немъ образа Христова есть и для Россіи, и для славянства, и для всего человѣчества *единое на потребу*, къ нему же вся прочая приложатся. Вотъ почему и прежнюю свою рѣчь о національныхъ дѣлахъ Россіи, и теперешнюю рѣчь о славянскомъ вопросѣ, я долженъ заключить желаніемъ, чтобы у насъ была допущена полная богословская свобода, чтобы мы могли войти въ безпрепятственное общеніе съ церковными силами Запада, ибо это есть первый шагъ и ближайшее условіе къ соединенію церквей.

Почтенный редакторъ «Руси» указываетъ (въ № 7-мъ), что въ XVI и XVII вѣкѣ существовало свободное взаимодѣйствіе между католичествомъ и православіемъ въ Западной Россіи, т.-е. въ предѣлахъ бывшаго Польскаго королевства, и однакоже не привело ни къ какимъ благимъ результатамъ. Но странно было бы ожидать, чтобы желанное соединеніе церквей совершилось одной западной полу-польской окраиной Россіи. Да и вообще въ ту эпоху, на которую указываетъ И. С. Аксаковъ, вся Россія, разъединенная и лишенная образовательныхъ средствъ, не могла думать о своей высшей духовной задачѣ: ей пред-

стоялъ еще другой, менѣе высокій, но также необходимый національный подвигъ, который и былъ совершенъ подъ водительствомъ Петра Великаго. Всякому времени своя первенствующая задача. Первенствующая задача нашего времени — есть духовное объединеніе и обновленіе христіанства, начало его дѣйствительнаго осуществленія въ общей жизни человѣчества. Враждою и отчужденіемъ отъ западнаго христіанства мы этого не достигнемъ. Намъ слѣдуетъ вступить въ общеніе съ положительными духовными силами Запада. Это свободное общеніе съ ними есть единственный путь къ взаимному уразумѣнію и миру.

Отсутствіе же этой свободы привело насъ въ такое положеніе, что одно слово о примиреніи вызываетъ новую вражду, какъ это пришлось испытать и мнѣ, въ особенности по поводу статьи о народности. Насколько я самъ виноватъ въ недоразумѣніяхъ, вызванныхъ этой статьею, произошли ли они отъ неточности моей мысли, или отъ чего другого — я не берусь судить. Могу лишь сослаться на замѣчаніе почтенной редакціи «Славянскихъ Извѣстій», что иные читатели представляютъ для мысли автора препятствія неодолимыя.

Какъ бы то ни было, чтобы по возможности предотвратить новыя недоразумѣнія, я выскажу изложенные мною взгляды въ слѣдующихъ краткихъ положеніяхъ.

Восточное православіе и западное католичество по своимъ образующимъ началамъ не исключаютъ, а восполняютъ другъ друга. Ихъ враждебное противоположеніе не вытекаетъ изъ ихъ истинной сущности, а есть лишь временный историческій фактъ.

Желанное соединеніе церквей никакъ не можетъ состоять въ облатыненіи православнаго Востока или исключительномъ преобладаніи западной церкви. Между этими двумя церквами можетъ и должно быть такое сочетаніе, при которомъ каждая сохраняетъ свое образующее начало и свои особенности, упраздняя только вражду и исключительность.

Тотъ подвигъ національнаго самоотреченія, который требуется отъ Россіи для соединенія церквей, необходимъ для самой Россіи, чтобы проявить и утвердить наши жизненныя начала въ ихъ истинномъ смыслѣ и значеніи.

Ибо подъ русской народностью я разумѣю не этнографическую только единицу съ ея натуральными особенностями и матеріальными интересами, а такой народъ, который чувствуетъ, что выше всѣхъ особенностей и интересовъ есть общее вселенское дѣло Божіе,—народъ, готовый посвятить себя этому дѣлу, народъ *теократическій* по призванію и по обязанности.

V.

ЧТО ТРЕБУЕТСЯ ОТЪ РУССКОЙ ПАРТІИ? [1]

I.

Когда стараніями славянофильскаго кружка проявилось въ нашемъ обществѣ національное самоутвержденіе, ясно обнаружилось одно любопытное обстоятельство. Въ нашихъ представленіяхъ о народной самобытности именно самобытнаго-то оказывается очень немного, и наиболѣе горячіе патріоты нерѣдко являются жалкими подражателями въ самыхъ своихъ понятіяхъ о патріотизмѣ. Что̀ думаетъ насчетъ этого русскій народъ, въ чемъ онъ видитъ себѣ добро и въ чемъ худо,—объ этомъ намъ не нужно справляться. Мы знаемъ, какъ дѣйствуютъ патріоты разныхъ европейскихъ странъ,—приложимъ ихъ взгляды и пріемы

[1] Статья эта, написанная въ началѣ 1886 г. и напечатанная въ «Московскомъ Сборникѣ» (1887 г.) говоритъ объ идеальныхъ требованіяхъ истинно-русской политики въ противоположность тому грубому и безъидейному націонализму, который господствуетъ у насъ въ послѣдніе годы. Безсмысленный и лживый патріотизмъ, выражающійся въ дѣлахъ злобы и насилія—вотъ единственный практическій результатъ, къ которому привели насъ пока славянофильскія мечтанія. Кажется, немногіе серьезные люди этой школы поняли урокъ и повернули на путь «самоотреченія».

къ нашему отечеству, и національная политика готова.

Этотъ отвлеченный патріотизмъ, безсознательно вѣруя въ свои образцы, не знаетъ вопросовъ и сомнѣній и охотно возлагаетъ на Россію самыя странныя задачи. Еслибы наши сосѣди Китайцы вмѣсто индійскаго опіума вдругъ пристрастились къ мухоморамъ, обильно украшающимъ сибирскіе лѣса, то навѣрное нашлись бы такіе патріоты, которые въ своей ревности о пользахъ русской торговли стали бы громко требовать, чтобы Россія принудила китайское правительство допустить безпрепятственный ввозъ мухоморовъ въ Небесную имперію: вѣдь не задумывались же въ подобныхъ случаяхъ Англичане. А у кого, какъ не у нихъ, искать настоящаго патріотизма и здраваго пониманія національныхъ интересовъ? Но тутъ-то бы легко и обнаружилась разница между патріотизмомъ подражательнымъ и самобытнымъ. Ибо всякій простой человѣкъ изъ нашего народа хорошо понимаетъ и при случаѣ выскажетъ, что интересъ—интересомъ, но что и честь Россіи чего-нибудь да стоитъ, а эта честь (по русскимъ понятіямъ) рѣшительно не позволяетъ дѣлать изъ мошеннической аферы предметъ государственной политики. Тутъ же бы, кстати, обнаружилось и несогласіе истинно-русскаго ума съ тою мыслью, которая сдѣлалась повсюду какъ бы аксіомой, — а именно, будто нравственныя требованія относятся только къ личной жизни, а въ политикѣ *все позволено*. Въ противность этой мнимой аксіомѣ тѣ самые русскіе купцы, которые въ своей торговлѣ не только-что Китайцевъ, но и собственныхъ согражданъ готовы отравлять за лишніе гроши,—они же ни за что̀ не допустятъ, чтобы Россія *какъ цѣлое*, какъ нація и

государство, стала дѣйствовать по тому же правилу. Согласно такому, дѣйствительно русскому патріотизму (который, впрочемъ, никогда еще не проявлялся съ полною сознательностью и послѣдовательностью), у цѣлаго народа не только есть совѣсть, но иногда эта совѣсть въ дѣлахъ національной политики оказывается болѣе чувствительною и требовательною, нежели личная совѣсть въ житейскихъ дѣлахъ.

Если въ нашемъ обществѣ образуется русская истинно-національная партія, то она несомнѣнно должна держаться того патріотизма, который свойственъ всѣмъ простымъ русскимъ людямъ, а никакъ не того, который переведенъ на русскій языкъ съ иностраннаго. Русская партія не только должна любить Россію и вѣрить въ ея великую будущность,— что̀ само собою разумѣется,—но, будучи сама частью Россіи, и притомъ наиболѣе сознательною и активною, такая партія должна быть русскою въ самомъ характерѣ своихъ чувствъ и мыслей, и въ самыхъ способахъ и пріемахъ своего дѣйствія. Русская партія никакъ не можетъ настаивать на томъ, чего русскій народъ не хочетъ и не умѣетъ дѣлать, что̀ ему противно не по какимъ-нибудь временнымъ предразсудкамъ, а по самому его нравственному существу.

Если пока еще, слава Богу, до обязательнаго отравленія Китайцевъ дѣло у насъ не доходило, то есть дѣйствительные вопросы въ нашей политикѣ, при рѣшеніи которыхъ анти-русскій подражательный патріотизмъ, даже при полной искренности и благонамѣренности, можетъ оказать, однако, сомнительную услугу истиннымъ интересамъ Россіи. Было бы очень прискорбно, еслибы, напримѣръ, изъ подражанія политикѣ кн. Бисмарка, мы поставили вопросъ о нашихъ

окраинахъ на почву принудительнаго и прямолинейнаго обрусѣнія.

Исторія русскаго народа отъ начала и до нашихъ дней знаетъ только о безъискусственномъ и добровольномъ обрусѣніи инородцевъ. Въ старину языческая Чудь (по крайней мѣрѣ въ серединѣ нашей государственной области) постепенно и незамѣтно поглощалась христіанскою Русью, какъ высшимъ культурнымъ элементомъ; а въ новѣйшее время настоящіе Европейцы нерѣдко подвергались добровольному обрусѣнію и даже дѣлались ревностными русскими патріотами. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ русская культура была ни-при-чемъ, а привлекательно дѣйствовала на чужихъ людей лишь мягкость и подвижность нашего народнаго характера, многогранность русскаго ума, воспріимчивость и терпимость русскаго чувства, т.-е. именно все то, отъ чего мы должны отрекаться при всякой попыткѣ *принудительнаго* обрусѣнія. Какъ будто недовольные великимъ и спокойнымъ русскимъ моремъ, гдѣ для всѣхъ есть просторъ, мы хотимъ создать какіе-то шумливые и бурливые потоки, которымъ недостаетъ только альпійскихъ тѣснинъ и ледниковъ. Бѣда въ томъ, что подобные опыты, ничуть не достигая своей невозможной цѣли, лишь понапрасну растравляютъ національный антагонизмъ и рѣшительно мѣшаютъ незамѣтному, но дѣйствительному сближенію съ Россіей чужихъ элементовъ. Такъ, можно быть увѣреннымъ, что Поляки во времена Мицкевича болѣе интересовались русскою литературою, нежели теперь, когда они *принудительно* знаютъ по-русски.

Весьма поучительны въ этомъ отношеніи недавно напечатанныя воспоминанія одного русскаго писателя

объ одесскомъ Ришельевскомъ лицеѣ въ тридцатыхъ годахъ. Это учебное заведеніе, основанное иностранцемъ, заключало въ себѣ лишь незначительное число настоящихъ Русскихъ; но за то всевозможные инородцы, наполнявшіе лицей, чувствовали и заявляли себя Русскими по духу во имя общей любви къ русской литературѣ, къ поэзіи Пушкина. Вотъ какъ притягательно дѣйствовали *духовныя* силы Россіи при первомъ своемъ расцвѣтѣ. Этому дѣйствію не мѣшала даже и «сильная власть» Николаевскихъ временъ. остававшаяся по отношенію къ инородцамъ въ предѣлахъ чисто государственныхъ задачъ.

Нашъ народъ дорожитъ государственнымъ единствомъ и не допустилъ бы его нарушенія. Но онъ никогда не смѣшиваетъ государственнаго единства съ національнымъ (какъ это дѣлаютъ на практикѣ, а иногда и въ теоріи, обрусители изъ школы «Московскихъ Вѣдомостей»). Русскій народный взглядъ не признаетъ государственность саму по себѣ за высшую и окончательную *цѣль* національной жизни. Понимая всю важность государственнаго порядка, сильной власти и т. д., русскій народъ никогда не положитъ свою душу въ эти политическія идеи. Для него государство есть лишь необходимое средство, дающее народу возможность жить по-своему, ограждающее его отъ насилія чужихъ историческихъ стихій и обезпечивающее ему извѣстную степень матеріальнаго благосостоянія.

Такъ думаетъ русскій народъ, и такъ должна думать русская партія. Если въ Германіи «откровеніе національнаго духа» въ философіи Гегеля признало государственность за окончательную цѣль всемірной исторіи и за высшее объективное проявленіе чело-

вѣчества; если въ согласіи съ этимъ національная патріотическая партія въ Германіи есть исключительно государственная, и знаменитый ея вождь считаетъ все позволеннымъ для внѣшняго усиленія и сплоченія государства, — то что́ же слѣдуетъ отсюда для Россіи и для русской партіи? Если мы непремѣнно хотимъ быть подражателями, то, конечно, ничто не препятствуетъ перенести къ себѣ государственную идею и политическіе пріемы кн. Бисмарка. Точно также мы можемъ себѣ усвоить идеи и пріемы нѣмецкой соціалъ-демократіи, французскаго или испанскаго коммунизма, англійской аристократіи и т. д. Но гдѣ же во всемъ этомъ настоящее мѣсто для самостоятельной и своеобразной національной политики, какую должна себѣ усвоить *русская* партія?

Эта послѣдняя имѣетъ значеніе лишь какъ носительница русскихъ чувствъ и взглядовъ. Русская партія никакъ не можетъ быть исключительно или даже преимущественно *политическою* партіей: тогда она не будетъ *русскою*. Ибо у нашего народа политика всегда на второмъ мѣстѣ. А что̀ же для него на первомъ планѣ, чего собственно ему болѣе всего нужно? Мы полагаемъ, что еслибы у русской партіи и не было вполнѣ готоваго отвѣта на этотъ вопросъ, то ея главная забота должна быть въ томъ, чтобы помочь русскому народу сказать и показать, чего онъ хочетъ. Въ какомъ *направленіи* идутъ главныя желанія русскаго народа, объ этомъ, кажется, не можетъ быть вопроса. Но чѣмъ вѣрнѣе и лучше это направленіе русскаго народнаго пути, тѣмъ болѣе требуется для него свободы и простора. Освобожденіе русскихъ духовныхъ силъ отъ крѣпостной зависимости, доселѣ надъ ними тяготѣющей, будетъ, мы увѣрены, един-

ственнымъ способомъ и для усиленія русскаго элемента въ нашихъ окраинахъ. Какъ главною патріотическою заботою нашихъ отцовъ было освобожденіе крестьянъ, такъ намъ нужно прежде всего заботиться о духовномъ освобожденіи Россіи. А политическое могущество, вліяніе на Славянъ и все прочее — само собою приложится.

II.

Помимо внѣшнихъ благъ, о которыхъ должно заботиться государство, народъ нашъ хочетъ еще совсѣмъ другого. Онъ хочетъ *правды*, т.-е. согласія между дѣйствительною жизнью и тою истиной, въ которую онъ вѣритъ. Истина, въ которую вѣритъ русскій народъ, хранится въ православной церкви. Но именно потому, что истина вѣры стала исключительно предметомъ благочестиваго (а иногда и неблагочестиваго) *охраненія*, она потеряла живую и дѣйственную силу, отдѣлилась отъ дѣйствительности, перестала быть жизненною *правдой*. Народъ нашъ не хочетъ одной отвлеченной истины, которая держится въ памяти, хранится въ преданіи,—онъ хочетъ истины, которая *дѣйствуетъ* въ жизни и этимъ дѣйствіемъ себя оправдываетъ, становится правдою. Мы не говоримъ о *безусловномъ* соотвѣтствіи между христіанскою истиною и нашею дѣйствительностью,—ибо нѣтъ и не было въ мірѣ такой религіи, такой церкви, такого общества, гдѣ бы внутренняя истина вполнѣ воплощалась во всей жизни. Это было бы совершенство, которое не есть удѣлъ земного существованія. Мы не говоримъ о совершенствѣ, а только о живомъ стремленіи къ нему, о той внутренней правдѣ и правдивости, кото-

рая не позволяетъ человѣку навсегда примириться съ противорѣчіемъ между истиною и жизнью. Именно это-то живое стремленіе, эта-то внутренняя правда и подрываются нашимъ злополучнымъ охранительствомъ. Они хотятъ *охранить* истину — и *хоронятъ* ее. Они рѣшили, что истина не только дана человѣчеству, — что̀ справедливо, — но что она дана въ совершенно готовой и окончательной формѣ, и не только дана, но и сдана на храненіе въ подлежащее вѣдомство. И утвердили гробъ, и запечатали камень, и поставили стражу.

И вотъ эта стража, эти хранители мертвой истины начинаютъ словопренія съ людьми ищущими живой правды; эти люди не могутъ сами найти того, чего ищутъ, они блуждаютъ, они внѣ истины. Все это такъ. Но зачѣмъ же даватъ имъ камень оффиціальнаго обличенія вмѣсто хлѣба живой правды? Зачѣмъ забывать, что у однихъ есть власть, когда у другихъ нѣтъ свободы? Да и свобода самихъ обличителей только противъ связанныхъ, ихъ сила—противъ безоружныхъ. Духовные пастыри и учители сами пасутся жезломъ мірскихъ надзирателей. А народъ остается безпомощнымъ въ своихъ духовныхъ нуждахъ.

Безъ свободной и открытой борьбы истина не можетъ *постоять за себя*, не можетъ овладѣть дѣйствительностью, не можетъ обнаружить своей жизненной силы и правды. Но истина нашей вѣры подъ охраной уголовныхъ законовъ и духовной цензуры избавлена отъ свободной и открытой борьбы. Подъ тяжелой броней правительственной опеки наша церковь неуязвима для свободнаго слова. Капиталъ ея истины спрятанъ въ надежномъ мѣстѣ и если уже давно не даетъ никакой прибыли, то за то ни пропасть, ни

истратиться не можетъ. Очевидно, наши самодовольные охранители, когда читаютъ Евангеліе, старательно пропускаютъ притчу о талантахъ. Иначе имъ пришлось бы задуматься о судьбѣ того осторожнаго и предусмотрительнаго раба, который вопреки своей кажущейся благонамѣренности не заслужилъ похвалы и награды отъ господина своего.

Если неподвижность нашей церкви есть не смерть, а усыпленіе, то нужна свобода, чтобы разбудить ее. Если въ заблужденіяхъ нашего народнаго раскола сказывается живое, хотя и темное стремленіе къ религіозной правдѣ, ему необходимъ *свободный свѣтъ*, чтобы выбиться на прямую дорогу. Если характеръ и міровоззрѣніе нашего народа заставляютъ насъ именно въ духовной области ждать настоящаго обнаруженія русскихъ силъ, то прежде всего намъ должно настаивать на освобожденіи этихъ силъ отъ бездушной, неосмысленной и неумѣлой опеки. Открытое испытаніе и оправданіе истины въ живой борьбѣ духовныхъ силъ, и для этого полная свобода вѣроисповѣданія, свобода всенароднаго мнѣнія и слова — вотъ первая духовная потребность русскаго народа, а слѣдовательно и первое требованіе русской партіи. Пока оно не будетъ исполнено, русская жизнь не войдетъ въ нормальныя условія, и русскіе люди въ области высшихъ интересовъ будутъ принуждены выбирать между безжизненнымъ преданіемъ и произвольнымъ умствованіемъ, между легкомысленнымъ индифферентизмомъ и злобствующимъ сектантствомъ. Только свободное развитіе можетъ сохранить за религіознымъ преданіемъ живую силу и примирить съ нимъ умы, искренно ищущіе правды.

Одно изъ двухъ: или Россія находится въ ду-

ховномъ младенчествѣ, и тогда ни о какомъ сознательномъ общественномъ дѣйствіи и ни о какой русской «партіи» не можетъ быть и разговора. Или же для Россіи наступила пора духовной зрѣлости, и въ такомъ случаѣ русская партія должна прежде всего добиваться того, чтобы русскій народъ могъ свободно идти своимъ путемъ. Не внѣшніе враги и соперники, не Поляки и Нѣмцы на нашихъ окраинахъ составляютъ важную помѣху для правильнаго хода русской жизни; настоящая наша бѣда -- въ той охранительной системѣ, которая всячески старается внутри самой Россіи похоронить ея вѣру, угасить ея духъ, заглушить ея слово.

VI.

РОССІЯ И ЕВРОПА.

— «Россія и Европа», Н. Я. Данилевскаго [1]).
— «Дарвинизмъ», его же.
— «Борьба съ Западомъ въ русской литературѣ», Н. Страхова.

Леопольдъ Ранке въ своей «Всемірной исторіи», излагая идеалъ государства у Платона, замѣчаетъ, что идеалъ этотъ, рѣшительно и намѣренно противопоставленный основамъ тогдашней греческой государственности, былъ, въ главныхъ своихъ чертахъ, черезъ много вѣковъ послѣ Платона, осуществленъ въ общемъ политическомъ строѣ средневѣковой Европы. Идеальное государство Платона основывается, какъ извѣстно, на раздѣленіи трехъ классовъ: 1) рабочаго, питающаго общество (брюшная часть политическаго тѣла); 2) военнаго, защищающаго или охраняющаго общество (грудная часть), и 3) духовнаго или философскаго, управляющаго обществомъ (головная часть). И именно это основное политическое дѣленіе,—гово-

[1]) Мы пользуемся 2-мъ изданіемъ (1871 г.), которое исправлено и дополнено самимъ авторомъ.

ритъ Ранке,—было въ полной силѣ въ Европѣ среднихъ вѣковъ: подчиненное рабочее населеніе; надъ нимъ особый классъ, имѣвшій исключительное право носить оружіе; и, наконецъ, во главѣ всего общественнаго организма духовенство, которое обладало всѣмъ тогдашнимъ знаніемъ, но «съ перевѣсомъ идеи божественнаго» (какъ и у Платона), и воспитывало народъ въ этомъ направленіи [1]).

Тутъ, въ этомъ идеальномъ государствѣ Платона, мы имѣемъ, такимъ образомъ, блестящій примѣръ *крылатой* теоріи общества, — такой теоріи, которая, глубоко расходясь съ даннымъ, и мѣстнымъ, и временнымъ, видомъ общежитія, имѣетъ, однако, внутреннюю силу реальности въ болѣе широкихъ размѣрахъ, и потому, высоко поднявшись надъ современнымъ ей міромъ, перелетаетъ въ иную эпоху и иныя условія, и тамъ спускается на твердую почву исторической жизни. Сила всякихъ крыльевъ имѣетъ, разумѣется, свой предѣлъ, и наши требованія общественной правды уже не удовлетворяются идеаломъ Платона. Но все-таки остается несомнѣннымъ, что эта, будто бы, анти-историческая утопія оказалась въ основныхъ чертахъ своихъ лишь предвареніемъ дѣйствительной исторіи, и что схемой Платона въ теченіе многихъ вѣковъ опредѣлялся политическій и культурный строй не какой-нибудь мелкой эллинской республики, а могучаго общественнаго тѣла, несравненно бо̀льшаго, чѣмъ вся Эллада.

Существуютъ другого рода общественныя теоріи, которыя, въ противоположность *крылатымъ*, слѣдуетъ

---

[1]) Weltgeschichte. von Leopold v. Ranke, I. Theil, 2. Abth. (2-te Auflage). S. 80. Впрочемъ это любопытное сближеніе можно найти и у нѣкоторыхъ историковъ философіи.

назвать *ползучими.* Онѣ крѣпко держатся за данныя основы общества и никогда не поднимаются на значительную высоту надъ современною имъ жизнью. Онѣ умираютъ тамъ, гдѣ выросли, и въ будущіе вѣка переходятъ лишь какъ историческое воспоминаніе. Еслибы такія «ползучія» теоріи ограничивались только научною задачей—объяснить генетически данный общественный строй, то противъ нихъ (въ случаѣ успѣшнаго исполненія этой задачи), конечно, нельзя было бы ничего возразить. Но обыкновенно такія теоріи, привязавшись къ современному имъ типу общественныхъ отношеній, выдаютъ его за нѣчто окончательное и непреложное. При этомъ онѣ, съ одной стороны, вступаютъ въ гибельное для нихъ противорѣчіе съ дѣйствительнымъ ходомъ исторіи, которая чревата будущимъ и никакъ не вмѣщается въ эти тѣсныя обыденныя схемы, а съ другой стороны — онѣ еще болѣе теряютъ научный характеръ, когда стараются подкрасить данный жизненный строй и, сохраняя неприкосновенными его основныя черты, требуютъ исправленія второстепенныхъ подробностей, стремятся не къ внутреннему разумному преобразованію, а къ произвольному усиленію, внѣшнему закругленію и увѣковѣченію данной дѣйствительности. Эта малая доля поверхностнаго идеализма, которымъ приправлены подобные «трезвые» взгляды, даетъ легкое удовлетвореніе лѣнивой и робкой мысли. Тѣмъ не менѣе, такія теоріи несомнѣнно полезны для дальнѣйшаго хода общественнаго сознанія. Онѣ значительно облегчаютъ борьбу прогрессивныхъ идей съ темными силами современности. Благодаря этимъ «ползучимъ», но все-таки идеализирующимъ теоріямъ, данная дѣйствительность предстаетъ предъ нами въ

очищенномъ видѣ. Несостоятельность конкретныхъ жизненныхъ явленій всегда можетъ быть отнесена къ «злоупотребленіямъ», и критика ихъ не имѣетъ общаго значенія. Но когда сами защитники данной дѣйствительности осмысливаютъ и обобщаютъ ея коренные грѣхи и возводятъ ихъ на степень идеала, тогда приговоръ нравственнаго сознанія надъ такимъ идеаломъ есть приговоръ—окончательный.

Къ такимъ полезнымъ (въ указанномъ смыслѣ) теоріямъ, старающимся закрѣпить современную имъ дѣйствительность, придавая ей болѣе опредѣленный и систематическій характеръ, принадлежитъ воззрѣніе, изложенное съ такою обстоятельностью въ книгѣ покойнаго Н. Я. Данилевскаго: «Россія и Европа». По мнѣнію ея почитателей, книга эта есть «катихизисъ или кодексъ славянофильства» [1]). Авторъ стоитъ всецѣло и окончательно на почвѣ племенного и національнаго раздора, осужденнаго, но еще не уничтоженнаго евангельскою проповѣдью. Мысль русскаго писателя не имѣетъ крыльевъ, чтобы подняться хотя бы лишь въ теоріи надъ этою темною дѣйствительностью. Задача его въ томъ, чтобы возвести существующую въ человѣчествѣ рознь въ закругленную и законченную систему и вывести изъ этой системы нѣкоторые практическіе «постулаты» для той дроби человѣчества, къ которой принадлежитъ самъ авторъ.

Раздѣленіе людей на племена и націи, ослабленное до нѣкоторой степени великими міровыми религіями и замѣненное дѣленіемъ на болѣе широкія и болѣе подвижныя группы, возродилось въ Европѣ съ

[1]) См. «Извѣстія Петербургскаго Славянскаго Общества», № 12, 1886 г, статья Н. Н. Страхова.

новою силою и стало утверждаться, какъ сознательная и систематическая идея, съ начала истекающаго столѣтія. Прежде всѣхъ отличился въ этомъ дѣлѣ знаменитый Фихте, который, установивъ въ своей «Wissenschaftslehre» отвлеченно-философскій эгоизмъ или «солипсизмъ» сознающаго *я*, перешелъ въ «Рѣчахъ къ нѣмецкому народу» на почву болѣе широкаго, но все-таки произвольнаго и отталкивающаго эгоизма національнаго. Послѣ Наполеоновскихъ войнъ, принципъ національностей сдѣлался ходячею европейскою идеей. Эта идея заслуживала всякаго уваженія и симпатіи, когда во имя ея защищались и освобождались народности слабыя и угнетенныя: въ такихъ случаяхъ принципъ національности совпадалъ съ истинною справедливостью. *Всякая народность имѣетъ право жить и свободно развивать свои силы, не нарушая такихъ же правъ другихъ народностей.* Это требованіе *равнаго права для всѣхъ* народовъ вноситъ въ политику нѣкоторую высшую нравственную идею, которой должно подчиниться національное себялюбіе. Въ этой высшей идеѣ всѣ народы солидарны между собою, и въ мѣру этой солидарности человѣчество уже не есть пустое слово. Но, съ другой стороны, это возбужденіе національнаго самочувствія въ каждомъ народѣ, особенно же въ народахъ болѣе крупныхъ и сильныхъ, благопріятствовало развитію народнаго эгоизма или національзма, который уже ничего общаго съ справедливостью не имѣетъ и выражается совсѣмъ въ иной формулѣ. «Нашъ народъ есть самый лучшій изо всѣхъ народовъ, и потому онъ предназначенъ такъ или иначе покорить себѣ всѣ другіе народы, или во всякомъ случаѣ занять первое, высшее мѣсто между ними». Такою формулой освящается

всякое насиліе, угнетеніе, безконечныя войны, все злое и темное въ исторіи міра.

И жизнь, и теорія какъ-то очень легко и незамѣтно подмѣниваютъ справедливую и человѣчную формулу національной идеи формулою насилія и національнаго убійства. Далеко не всѣ глашатаи этой идеи проповѣдуютъ прямо покореніе и уничтоженіе чужихъ народовъ; но есть для этого обходный способъ, болѣе мягкій по виду, хотя столь же убійственный по духу. «Нашъ народъ по самому ходу исторіи и по естественному преемству національныхъ культуръ долженъ *смѣнить* всѣ прочіе отжившіе или отживающіе народы». «Смѣна» эта тоже не обходится безъ жестокой кровавой борьбы и разныхъ національныхъ убійствъ, но окончательный результатъ достигается какъ будто самъ собою. Такую смягченную формулу національнаго эгоизма восприняли отъ Нѣмцевъ наши славянофилы, примѣнившіе къ Россіи то, что ихъ учители присвоивали германизму, — систематически же разработалъ у насъ это воззрѣніе авторъ «Россіи и Европы». Между нимъ и прежними славянофилами есть, однако, различіе, на которое онъ самъ указываетъ, хотя не всегда его соблюдаетъ. Тѣ утверждали, что русскій народъ имѣетъ всемірно-историческое призваніе, какъ носитель всечеловѣческаго окончательнаго просвѣщенія: Данилевскій же, отрицая всякую общечеловѣческую задачу, считаетъ Россію и славянство лишь особымъ культурно-историческимъ типомъ,—однако наиболѣе совершеннымъ и полнымъ (четырехъ-основнымъ, по его терминологіи), совмѣщающимъ въ себѣ преимущества прежнихъ типовъ. Разногласіе, такимъ образомъ, выходитъ только въ отвлеченныхъ терминахъ, не измѣ-

няющихъ сущности дѣла. Должно, однако, замѣтить, что коренные славянофилы (Хомяковъ, Кирѣевскій, Аксаковы, Самаринъ), не отвергая всемірной исторіи и признавая, хотя лишь въ отвлеченномъ принципѣ, солидарность всего человѣчества, были ближе, чѣмъ Данилевскій, къ *христіанской* идеѣ и могли утверждать ее, не впадая въ явное внутреннее противорѣчіе.

Зато, Данилевскій имѣетъ несомнѣнное преимущество въ выраженіи *національной* идеи. Для прежнихъ славянофиловъ эта идея была по преимуществу предметомъ поэтическаго, пророческаго и ораторскаго вдохновенія. Они ее воспѣвали и проповѣдывали. Съ другой стороны, въ послѣдніе годы та же идея стала предметомъ рыночной торговли, оглашающей своими полу-животными криками всѣ грязныя площади, улицы и переулки русской жизни. Противъ поэзіи и краснорѣчія спорить нельзя. Безполезно также препираться съ завывающимъ и хрюкающимъ воплощеніемъ національной идеи. Но, кромѣ этихъ двухъ крайностей, мы имѣемъ, благодаря книгѣ Данилевскаго, спокойное и трезвое, систематическое и обстоятельное изложеніе этой идеи въ ея общихъ основахъ и въ ея примѣненіи къ Россіи. Эмпирикъ и реалистъ по складу своего ума, естествоиспытатель и практическій дѣятель, Н. Я. Данилевскій былъ чуждъ и философскаго идеализма, и поэтической фантазіи, рѣзко отличаясь этимъ отъ главныхъ славянофиловъ, большею частью поэтовъ, воспитанныхъ на Гегелевской діалектикѣ. Но съ другой стороны, обладая, какъ и они, крупнымъ умственнымъ дарованіемъ и безукоризненнымъ нравственнымъ характеромъ, авторъ «Россіи и Европы» примыкаетъ къ лучшимъ представителямъ славяно-

фильства и цѣлою бездною отдѣляется отъ торжествующаго нынѣ площаднаго патріотизма и націонализма. Если противъ сего послѣдняго единственно дѣйствительное средство есть соблюденіе опрятности, то обдуманная и наукообразная система націонализма, разработанная въ сочиненіи Данилевскаго, заслуживаетъ и требуетъ серьезнаго критическаго разбора.

Множественность самобытныхъ культурно-историческихъ типовъ, вмѣсто единаго человѣчества; независимое и отдѣльное развитіе этихъ типовъ, вмѣсто всемірной исторіи; затѣмъ, Россія (со славянствомъ), какъ особый культурно-историческій типъ, совершенно отличный отъ Европы и, притомъ, типъ высшій, самый лучшій и полный — вотъ главныя положенія въ книгѣ «Россія и Европа». Опровергать эти положенія съ точекъ зрѣнія христіанской и гуманитарной (которыя въ этомъ случаѣ совпадаютъ) мы теперь не станемъ. Мы будемъ спрашивать не о томъ, насколько эта теорія націонализма нравственна, а лишь о томъ, насколько она *основательна*.

Во-первыхъ, посмотримъ, есть ли какія-нибудь фактическія основанія приписывать Россіи [1]) значеніе цѣлаго культурно-историческаго типа, *отдѣльнаго — и въ этой отдѣльности высшаго по отношенію къ Европѣ;* а во-вторыхъ, изслѣдуемъ вопросъ, насколько самое дѣленіе человѣчества на культурные типы въ смыслѣ Данилевскаго соотвѣтствуетъ исторической дѣйствительности. Главнымъ матеріаломъ для нашей критики послужитъ книга: «Россія и Европа»,

[1]) По примѣру самого Данилевскаго, мы будемъ иногда для краткости говорить просто: «Россія», вмѣсто: «русско-славянскій міръ», или: «Россія и славянство».

но для подтвержденія и иллюстраціи нашихъ сужденій мы воспользуемся и сочиненіемъ «Дарвинизмъ» того же автора, а также сборникомъ статей его восторженнаго приверженца, Н. Н. Страхова: «Борьба съ Западомъ въ русской литературѣ».

Предупреждаемъ еще, что разборъ нашъ будетъ въ извѣстномъ отношеніи неполонъ. Нѣкоторыхъ сторонъ вопроса, которыя на отвлеченный взглядъ могли бы показаться существенными, мы вовсе не будемъ касаться. Полагаемъ, что внимательный и добросовѣстный читатель не посѣтуетъ на насъ за эту необходимую неполноту, которая, надо думать, не ослабляетъ, а скорѣе усиливаетъ наши главные выводы.

I.

Въ сельской общинѣ и крестьянскомъ надѣлѣ Данилевскій видитъ «общественно-экономическое устройство, справедливо обезпечивающее народныя массы», и это, по его мнѣнію, составляетъ главную основу русско-славянскаго культурно-историческаго типа, важнѣйшій залогъ нашей будущности. Хотя и къ народамъ слѣдуетъ примѣнять слово Писанія: «не о хлѣбѣ единомъ» и т. д.,—тѣмъ не менѣе общественный строй, обезпечивающій благосостояніе народныхъ массъ, есть дѣло огромной важности. Обладаетъ ли Россія преимуществомъ такого строя?

Собственно объ общинной формѣ землевладѣнія нашъ авторъ говоритъ лишь вскользь. Ему, конечно, было извѣстно, что сравнительная исторія учрежденій доказала неопровержимо, что сельская община никакъ не есть исключительная особенность русскаго или сла-

вянскаго культурнаго типа, а что она соотвѣтствуетъ одной изъ первобытныхъ ступеней соціально-экономическаго развитія, черезъ которую проходили самые различные народы. Это не есть задатокъ особо-русскаго будущаго, а лишь остатокъ далекаго общечеловѣческаго прошлаго. Съ одной стороны, можно найти слѣды аграрной общинности у самыхъ передовыхъ націй Запада (такъ-называемыя Almenden въ Швейцаріи и Германіи); съ другой стороны, въ глубинѣ Азіи, индусы, коихъ общественное и экономическое развитіе остановилось на низкихъ ступеняхъ, сохраняютъ ту же первобытную форму поземельной собственности. Въ самомъ русскомъ народѣ замѣчается стремленіе отдѣлаться отъ общиннаго владѣнія, и это запоздалое учрежденіе было бы окончательно потрясено (какъ уже и случилося со сродною формой *задруги* у южныхъ славянъ), еслибы государство не поддерживало его своимъ закономъ. Мы полагаемъ, что, взявъ на первое время подъ свою защиту эту элементарную общественную форму, наше правительство выказало большую мудрость. Затруднивши частное отчужденіе крестьянскихъ земель, нашъ законъ избавилъ всѣхъ слабыхъ и безпечныхъ крестьянъ (т.-е. значительное большинство) отъ немедленнаго разоренія и кабалы. Но если для государства было очень выгодно не допустить *внезапно* народиться цѣлому классу бездомныхъ нищихъ, то отъ этой выгоды — еще очень далеко до окончательнаго предохраненія народа отъ пауперизма. Общинное землевладѣніе *само по себѣ*, какъ показываетъ статистика, совсѣмъ не благопріятствуетъ успѣхамъ сельскаго хозяйства. Община обезпечиваетъ каждому крестьянину кусокъ земли, но она никакъ не можетъ обезпечить ему уро-

жая или возвратить производительныя силы истощенной почвѣ.

Тѣмъ не менѣе нашъ авторъ увѣренно и настойчиво противопоставляетъ Россію съ ея *крестьянскимъ надѣломъ* безземельному населенію Европы. Для прямой и полной противоположности въ этомъ отношеніи слѣдовало бы вмѣсто Европы взять одну только Англію. Но эта страна (которая скорѣе есть всесвѣтная держава, нежели одна изъ частей Европы) находится въ условіяхъ совершенно исключительныхъ. Фабричная промышленность и всемірная торговля настолько поглощаютъ здѣсь національныя силы, что сельскій классъ, уступающій и въ числѣ городскому населенію, занимаетъ лишь второстепенное мѣсто въ общей жизни этого новаго Карѳагена. Существованіе и процвѣтаніе британской имперіи, какъ культурно-національнаго цѣлаго, зависитъ гораздо болѣе отъ обезпеченности ея индійскихъ колоній, нежели отъ обезпеченности йоркширскаго или ульстерскаго крестьянина. — А для прочей Европы безземельность крестьянства далеко не есть безусловное правило, и контрастъ съ Россіей здѣсь вовсе не такъ полонъ. На всемъ европейскомъ материкѣ сельское населеніе въ извѣстной мѣрѣ участвуетъ во владѣніи землей, не говоря уже о такихъ странахъ, гдѣ крестьяне суть единственные поземельные собственники (Норвегія).

Впрочемъ, каково бы ни было соціально-экономическое положеніе Европы, на однихъ чужихъ недостаткахъ и бѣдствіяхъ нельзя строить зданіе нашего будущаго. Собственное же общественно-экономическое устройство, справедливо обезпечивающее благосостояніе народныхъ массъ, существуетъ у насъ только въ видѣ неопредѣленныхъ мечтаній, какихъ и въ Ев-

ропѣ довольно. Для дѣйствительнаго обезпеченія народнаго благосостоянія прежде всего необходимо улучшеніе и правильное развитіе сельскаго хозяйства, а для этого народъ нуждается въ разумной и дѣятельной помощи образованнаго класса. Вотъ еслибы у насъ организовался общественный классъ, обладающій всѣми средствами знанія и посвящающій эти средства всецѣло на служеніе землѣ, не для частной выгоды, а для общей пользы, — то это было бы и оригинально, и плодотворно; тутъ можно было бы видѣть дѣйствительный задатокъ новаго культурно-историческаго типа. Но ничего подобнаго у насъ указать нельзя. Ни славянофильская идеализація народа, ни стремленіе нѣкоторыхъ литературныхъ кружковъ «въ деревню», ни извѣстное хожденіе въ народъ — не организовались ни въ какую постоянную общественную дѣятельность и ничего, въ смыслѣ дѣйствительной солидарности образованнаго класса съ простымъ народомъ, не создали. Это были только временныя увлеченія, прекрасныя по чувству и намѣренію, но совершенно безплодныя. Такихъ увлеченій, и еще болѣе оригинальныхъ, не мало найдется въ исторіи англо-американскаго, въ особенности же французскаго соціализма [1]).

Знаменитому редактору «Московскихъ Вѣдомостей» не разъ приходилось выражать странную мысль, что

[1]) Maxime Ducamps, въ своихъ литературныхъ воспоминаніяхъ, разсказываетъ, между прочимъ, любопытную исторію о томъ, какъ цѣлая компанія сенсимонистовъ, найдя, что для полнаго благоденствія человѣчества необходима, кромѣ «отца» Анфантэна, еще и особая «матерь» новаго общества, рѣшились, несмотря на скудость своихъ средствъ, отправиться отыскивать эту «матерь» по всѣмъ странамъ Востока, и дѣйствительно добрались до Константинополя и Египта. Немногимъ практичнѣе и успѣшнѣе этого—всѣ наши попытки спасти и осчастливить народъ то посредствомъ «хитрыхъ механикъ», то посредствомъ старомодныхъ букварей.

тѣло Россіи, т.-е. низшіе классы населенія, пользуется полнымъ здоровьемъ, и что только *голова* этого великаго организма, т.-е. высшій и образованный классъ, страдаетъ тяжкимъ недугомъ. Вотъ удивительное здоровье, много обѣщающее въ будущемъ! Московскій публицистъ не замѣтилъ, что онъ сравнивалъ свое отечество съ тѣми неизлечимо-умалишенными, которымъ полнота физическихъ силъ не мѣшаетъ страдать безнадежнымъ слабоуміемъ. Мы увѣрены, что прославленный патріотъ ошибался, и что Россія вовсе не находится въ такомъ безвыходномъ положеніи. Головная дѣятельность нашего народнаго организма совершается въ несовсѣмъ нормальныхъ условіяхъ — это правда. Болѣзненное возбужденіе отъ неправильныхъ приливовъ крови быстро смѣняется припадками анэміи, погружающей насъ въ глубокій сонъ. Но отъ этого еще очень далеко до прогрессивнаго паралича и размягченія мозга, которые пригрезились опрометчивому охранителю нашихъ основъ.

Желанное общественно-экономическое устройство, обезпечивающее матеріальное благосостояніе и духовное развитіе народа, немыслимо безъ органической связи и правильнаго взаимодѣйствія между образованнымъ классомъ и народными массами. Такая связь, крайне слабая у насъ и прежде, можетъ и совершенно разорваться при переходѣ народной школы въ руки или подъ руку какого-нибудь класса, вообще чуждаго или прямо враждебнаго образовательнымъ цѣлямъ, и при замѣнѣ самостоятельныхъ органовъ общественной жизни какими-нибудь учрежденіями полицейско-сословнаго характера. Къ другимъ путямъ и не могло привести то политическое воспитаніе Россіи, которое Данилевскій считалъ безусловно правильнымъ.

Можно признавать въ духовномъ складѣ русскаго народа задатки или возможности лучшаго общественнаго строя, но никакихъ условій для перехода этихъ возможностей въ дѣйствительность—ни въ современной русской жизни, ни въ теоріи нашего автора, мы не найдемъ. Но предположимъ, что эта теорія грѣшитъ только преувеличеніемъ значенія общественно-экономическаго элемента въ будущемъ русско-славянскаго міра. Быть можетъ, Россія призвана къ обширному и самобытному творчеству преимущественно въ области высшей, духовной культуры, въ области науки, философіи, литературы и искусства? Посмотримъ, есть ли какія-нибудь фактическія основанія для такого предположенія.

II.

Хотя русская наука, которая серьезно началась только съ Ломоносова († 1765), имѣла меньше времени для своего развитія, нежели наука Западной Европы, но зато у насъ было здѣсь великое преимущество: наши ученые могли работать на расчищенной почвѣ, строить на крѣпкомъ фундаментѣ. Западная наука (я разумѣю преимущественно науки точныя) при началѣ своемъ не имѣла никакого руководства, кромѣ элементарныхъ и отрывочныхъ опытовъ древне-греческихъ писателей, коихъ работы не только по своимъ результатамъ, но также по задачамъ и пріемамъ были весьма далеки отъ настоящей науки. Многому ли можно было научиться изъ физическихъ и естественно-историческихъ сочиненій Аристотеля или александрійцевъ? Европейскимъ ученымъ

приходилось самимъ пролагать пути настоящаго знанія; русская же наука сразу, съ перваго шага, вступила на готовый и вѣрный путь и могла идти за вождями вполнѣ надежными, за Декартами и Лейбницами, Галилеями и Ньютонами. Разница тутъ была въ извѣстномъ отношеніи такая же, какъ между изобрѣтеніемъ письменъ и усвоеніемъ уже готоваго алфавита. Эту огромную разницу нужно принять прежде всего въ разсчетъ, чтобы правильно оцѣнить предполагаемые задатки самобытной науки въ Россіи.

Русскіе несомнѣнно оказались весьма способными ко всѣмъ наукамъ. Эта способность, въ соединеніи съ превосходною школой, которую намъ можно было пройти, позволяла надѣяться, что въ теченіе столѣтія—при чрезвычайной быстротѣ новѣйшаго умственнаго движенія — наша нація произведетъ чудеса въ области науки. Дѣйствительность не оправдала такихъ надеждъ, и извѣстное желаніе Ломоносова остается и до сихъ поръ лишь «благочестивымъ желаніемъ». Рожденная подъ самыми счастливыми созвѣздіями, русская наука не озарила міръ новымъ свѣтомъ. Въ математикѣ, химіи, въ наукахъ біологическихъ, мы можемъ назвать нѣсколько ученыхъ, занимающихъ видное и почетное мѣсто въ *европейской* наукѣ. Особой русской науки работы этихъ ученыхъ не составляютъ: для этого онѣ слишкомъ малочисленны и разрозненны, а главное — вовсе не отличаются яснымъ національнымъ характеромъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, со стороны результатовъ труды нашихъ первоклассныхъ ученыхъ, при всѣхъ своихъ достоинствахъ, не имѣютъ настолько глубокаго и обширнаго значенія, чтобы вліять опредѣленнымъ образомъ на общій ходъ науч-

наго развитія или составить эпоху въ исторіи хотя бы отдѣльныхъ наукъ.

Говоря о научныхъ задаткахъ грядущаго славяно-русскаго культурнаго типа, Данилевскій упоминаетъ, между прочимъ, о Коперникѣ. Еслибы дѣло шло о способности славянскаго племени давать иногда Европѣ великихъ ученыхъ, то, конечно, Коперникъ доказываетъ эту способность, которую, впрочемъ, едва ли кто-нибудь отрицалъ. Но въ теоріи нашего славянофила знаменитому Поляку рѣшительно дѣлать нечего. Вѣдь совершенно несомнѣнно, что имя Коперника, неразрывно связанное съ именами Нѣмца Кеплера, Итальянца Галилея и Англичанина Ньютона, принадлежитъ всецѣло и безраздѣльно къ настоящей европейской, или романо-германской, а никакъ не къ будущей русско-славянской наукѣ [1]).

Что люди славянскаго племени, какъ и люди прочихъ племенъ земныхъ, способны съ бо̀льшимъ или мѐньшимъ успѣхомъ заниматься наукой—это, кажется, доказательствъ не требовало. А что Россія (со славянствомъ) образуетъ и со стороны науки особый культурно-историческій типъ, т.-е. что она способна и призвана создать *внѣ европейской науки* свою особую, самобытную славяно-русскую науку—это весьма нуж-

---

[1]) Кстати можно отмѣтить одну характерную черту. Когда дѣло идетъ у насъ о какомъ-нибудь великомъ *польскомъ* имени, — будь то въ сферѣ научной, какъ Коперникъ, или же въ сферѣ политической и военной, какъ Янъ Собѣскій, — Поляки не только признаются настоящими Славянами, но даже почти не различаются отъ Русскихъ: ихъ слава—наша слава! Когда же хотятъ во что бы то ни стало оправдать существующія ненормальныя отношенія между Россіей и польской націей, тогда Поляки выставляются отщепенцами, измѣнниками и предателями славянства, перешедшими во враждебный латино-германскій міръ и долженствующими погибнуть вмѣстѣ съ нимъ безъ всякаго права на участіе въ будущихъ великихъ судьбахъ славянскаго племени.

далось бы въ доказательствахъ, но ихъ у нашего автора не находится. Никакого дѣйствительнаго *задатка* самобытно-научнаго творчества (независимаго отъ Европы) онъ указать не можетъ. Немногія русскія и славянскія ученыя знаменитости, которыхъ онъ поминаетъ (къ нимъ можно было бы присоединить еще нѣсколько другихъ), также принадлежатъ всецѣло къ европейской наукѣ, какъ и Коперникъ, съ тою лишь разницей, что ихъ именами не отмѣчено никакого великаго переворота въ этой наукѣ.

До выступленія Россіи въ качествѣ культурной державы, другія славянскія народности, болѣе или менѣе причастныя европейскому просвѣщенію, никогда не заявляли никакихъ притязаній на особую анти-европейскую самобытность въ умственной сферѣ. Всѣ подобныя претензіи должны быть отнесены на счетъ Россіи. Но чего-либо соотвѣтствующаго этимъ претензіямъ въ нашей дѣйствительности не удается найти самымъ предубѣжденнымъ искателямъ. Если же оставить всякое предубѣжденіе и всякія произвольныя гаданія и фантазіи, то, на основаніи 140-лѣтняго опыта можно придти лишь къ одному несомнѣнному заключенію, а именно, что Русскіе способны участвовать въ обще-европейской научной дѣятельности приблизительно въ такой же мѣрѣ, какъ Шведы или Голландцы.

Но какъ ни малы (сравнительно съ нашими претензіями) дѣйствительные результаты русскаго научнаго творчества, — повидимому, наука въ Россіи уже достигла наивысшей ступени своего развитія и вступаетъ въ эпоху упадка. Лучшіе наши ученые (какъ въ естественныхъ, такъ и въ гуманитарныхъ наукахъ) частію окончили, частію кончаютъ свое поприще. Ра-

ботниковъ науки въ настоящее время больше, чѣмъ прежде, но настоящихъ мастеровъ почти вовсе нѣтъ. Благодаря непрерывному накопленію научнаго матеріала, наши молодые ученые знаютъ больше, чѣмъ ихъ предшественники, но они хуже ихъ умѣютъ пользоваться своимъ обильнѣйшимъ знаніемъ. Вмѣсто цѣльныхъ научныхъ созданій мы видимъ лишь разростающуюся во всѣ стороны груду строительнаго матеріала, и трудъ ученаго все болѣе и болѣе превращается въ черную работу ремесленника. При этомъ самый интересъ къ наукѣ, то научное увлеченіе, которое одушевляло прежде лучшую часть русскаго общества, совершенно исчезаютъ. Только отсутствіемъ всякаго научнаго интереса можно объяснить себѣ полное равнодушіе, съ которымъ наше общество встрѣтило новый университетскій уставъ 1884 года.

Въ виду скудныхъ наличныхъ результатовъ русской науки и плохихъ надеждъ для ея будущности, нашъ патріотизмъ могъ бы пожалуй находить утѣшеніе въ той мысли, что наука въ тѣсномъ значеніи этого слова, т.-е. совокупность точныхъ и положительныхъ знаній, есть вообще лишь служебная сфера духовной дѣятельности, гдѣ умственное творчество имѣетъ мало простора, и гдѣ поэтому самобытность національнаго и племенного духа не можетъ найти своего настоящаго выраженія. Положительная наука (помимо своихъ техническихъ приложеній, полезныхъ въ практической жизни) есть вообще лишь дробный матеріалъ, изъ котораго только философія можетъ возвести цѣльное умственное зданіе. Въ философскомъ міросозерцаніи какъ личный, такъ и національный духъ дѣйствуетъ вполнѣ свободно и самостоятельно, и слѣдовательно здѣсь по преимуществу нужно

искать выраженія нашей культурной самобытности. Итакъ, посмотримъ, что̀ такое представляетъ русская философія.

III.

Одинъ изъ первыхъ (по времени) схоластиковъ — Rabanus (или Hrabanus) Maurus, въ сочиненіи своемъ: De nihilo et tenebris («О ничемъ и о мракѣ»), между прочимъ, замѣчаетъ, что «небытіе есть нѣчто столь скудное, пустое и безобразное, что нельзя достаточно пролить слезъ надъ такимъ прискорбнымъ состояніемъ». Эти слова чувствительнаго монаха невольно вспоминаются, когда подумаешь о русской философіи. Не то, чтобы она прямо, открыто относилась къ категоріи «небытія», оплаканнаго Рабаномъ Мавромъ: за послѣднія два десятилѣтія довольно появлялось въ Россіи болѣе или менѣе серьезныхъ и интересныхъ сочиненій по разнымъ предметамъ философіи. Но все философское въ этихъ трудахъ вовсе не русское, а что̀ въ нихъ есть русскаго, то̀ ничуть не похоже на философію, а иногда и совсѣмъ ни на что не похоже. Никакихъ дѣйствительныхъ задатковъ самобытной русской философіи мы указать не можемъ: все, что̀ выступало въ этомъ качествѣ, ограничивалось одною пустою претензіей.

А между тѣмъ русскіе несомнѣнно способны къ умозрительному мышленію, и одно время можно было думать, что философіи предстоитъ у насъ блестящая судьба. Но русская даровитость оказалась и здѣсь лишь воспріимчивою способностью, а не положительнымъ призваніемъ: прекрасно понимая и усвоивая чужія философскія идеи, мы не произвели въ

этой области ни одного значительнаго творенія, останавливаясь, съ одной стороны, на отрывочныхъ набросках, а съ другой стороны воспроизводя въ каррикатурномъ и грубомъ видѣ тѣ или другія крайности и односторонности европейской мысли.

Нигдѣ въ Европѣ германскій философскій идеализмъ въ своей окончательной формѣ—гегельянствѣ—не вызвалъ такого живого сочувствія и не нашелъ, быть можетъ, такого глубокаго пониманія, какъ въ учено-литературномъ кружкѣ московскихъ западниковъ (а частію и славянофиловъ) въ 30-хъ и 40-хъ годахъ. Все это были люди чрезвычайно талантливые, а многіе изъ нихъ обладали, сверхъ того, основательнымъ и многостороннимъ образованіемъ. Но странно сказать: это философское движеніе избранныхъ умовъ, начавшись съ такимъ блескомъ и одушевленіемъ, кончилось—по крайней мѣрѣ для философіи—ровно ничѣмъ. Главный представитель философскаго кружка, Станкевичъ, рано умеръ, не оставивъ по себѣ никакого труда. Другой выдающійся мыслитель, И. В. Кирѣевскій (сначала западникъ и гегельянецъ, потомъ славянофилъ), пришелъ въ своихъ философскихъ занятіяхъ къ тому выводу, что истинная мудрость и подлинное знаніе находятся исключительно только у аскетическихъ писателей православнаго Востока. Друзья его надѣялись, что онъ извлечетъ изъ этого глубокаго источника новую восточную философію, чтобы побѣдоносно противопоставить ее обветшавшимъ умозрѣніямъ гнилого Запада. Но все дѣло ограничилось однимъ голословнымъ утвержденіемъ; аскетическая философія осталась въ своемъ старомъ видѣ въ кельяхъ аѳонскихъ и оптинскихъ монаховъ и не превратилась въ основу новаго сла-

вяно-русскаго просвѣщенія, о которомъ мечтала одна половина расколовшагося московскаго кружка. Въ сущности вѣрное, но слишкомъ «суммарное» и бѣглое *отрицаніе* германской метафизики въ трехъ или четырехъ журнальныхъ статьяхъ да ничѣмъ не оправданное *требованіе* новой восточной философіи — вотъ и все, что мы имѣемъ съ этой стороны. Другая, западническая половина нашего кружка пошла инымъ путемъ, но *для философіи* столь же безплоднымъ. Бѣлинскій, выразивъ свое пламенное увлеченіе гегельянствомъ въ нѣсколькихъ критическихъ статьяхъ по поводу современныхъ ему литературныхъ явленій, перешелъ затѣмъ отъ нѣмецкой философіи къ французскому (теоретическому) соціализму. Еще болѣе талантливый и гораздо болѣе образованный Герценъ пошелъ дальше въ этомъ направленіи, и съ эѳирныхъ высотъ философскаго идеализма спустился прямо въ подземныя жилища соціальной революціи; а еще одинъ рьяный гегельянецъ, Бакунинъ, безповоротно посвятилъ всю свою жизнь заговорамъ и уличнымъ бунтамъ.

Происшедшія приблизительно въ одно время: смерть Бѣлинскаго, удаленіе Кирѣевскаго въ монастырь и эмиграція Герцена и Бакунина — могутъ служить гранью перваго періода въ развитіи «русской философіи». Мысль наша въ эту эпоху несомнѣнно отличалась чисто-философскимъ характеромъ, но она не выразилась ни въ какомъ философскомъ трудѣ. Цѣльныхъ памятниковъ отъ этихъ временъ мы не имѣемъ, остались только отрывочныя надписи — я хочу сказать: статьи — частью вдохновленныя умозрѣніями западныхъ философовъ, частью направленныя противъ нихъ, но безъ всякихъ по-

ложительныхъ задатковъ самобытнаго философскаго міросозерцанія. Въ послѣдовавшія затѣмъ 25 лѣтъ русская литература отражала въ преувеличенномъ и каррикатурномъ видѣ реакцію противъ философскаго идеализма, происшедшую въ умственномъ мірѣ Европы. Всѣмъ памятно, какъ умозрительная философія, или метафизика, была признана у насъ не только печальнымъ заблужденіемъ ума человѣческаго, но прямо съумасшествіемъ или даже тяжкимъ преступленіемъ. Памятно всѣмъ пылкое увлеченіе новѣйшимъ нѣмецкимъ матеріализмомъ въ сочетаніи съ французскимъ позитивизмомъ. Вспоминаю это никакъ не для осужденія, и вовсе не думаю, чтобы мы просто изъ подражательности передразнивали разныя умственныя движенія Европы, — какъ это страннымъ образомъ утверждалъ Н. Я. Данилевскій въ своей статьѣ о нигилизмѣ [1]). Какъ искренно было увлеченіе философскимъ идеализмомъ, такъ же искренна была и реакція противъ него; преувеличенія же и каррикатуры происходили не отъ подражательности, а отъ пылкости и цѣльности чувства. Но я хочу лишь отмѣтить тотъ безспорный фактъ, что и въ этомъ второмъ періодѣ нашей новѣйшей литературы никакихъ задатковъ самобытной русской философіи не обнаружилось, и никакого значительнаго и долговѣчнаго памятника философской мысли не создано. Умственное движеніе шестидесятыхъ годовъ отрицало идеальную философію лишь подъ чужимъ знаменемъ: то нѣмецкихъ матеріалистовъ, то французскихъ позитивистовъ, то англійскихъ эмпириковъ. Такую полную зависимость нашей мысли отъ чужихъ

[1]) Въ «Руси» Аксакова, 1884 г.

идей и школъ авторъ «Россіи и Европы» приписываетъ исключительно западнической подражательности, забывая, что и славянофильскіе мыслители не имѣли въ этомъ отношеніи особеннаго преимущества, ибо всѣ ихъ руководящія философскія и богословскія идеи могутъ быть найдены частію у французскихъ писателей, какъ Ламеннэ, Борда-Демулэнъ и др., частію же и у нѣмцевъ, какъ Сарторіусъ, Мёлеръ [1]). Да и въ тѣхъ случаяхъ, когда они «западнымъ» заблужденіямъ противопоставляли «восточную» истину, эта истина являлась не въ видѣ живой и дѣятельной *философской* мысли, а въ видѣ простой ссылки на мудрость старыхъ мистическихъ и аскетическихъ писаній, съ которыхъ они собирались—да такъ и не собрались—стряхнуть пыль вѣковъ.

Русскому обществу, при всѣхъ недостаткахъ, происходящихъ главнымъ образомъ отъ условій его историческаго воспитанія, нельзя отказать въ одномъ качествѣ: умственной подвижности. Если мы склонны признавать надъ собою деспотическую власть всякихъ идей и идоловъ, то, по крайней мѣрѣ, мы быстро мѣняемъ предметы своего поклоненія. Съ середины семидесятыхъ годовъ замѣчается у насъ довольно сильная реакція противъ безраздѣльно господствовавшихъ передъ тѣмъ ученій матеріализма и позитивизма. Этотъ новый поворотъ, если уже говорить о русской философіи, можетъ обозначать третій періодъ въ ея развитіи. Общая тенденція этого умственнаго движенія вовсе не имѣетъ, однако, философскаго характера. Сколько-нибудь значительныя и оригинальныя произведенія этого періода переходятъ

---

[1]) Если потребуется, я берусь подтвердить это цитатами.

съ той или другой стороны въ область недоступнаго для чисто-философской мысли мистицизма. Безусловно независимая и въ себѣ увѣренная дѣятельность человѣческаго ума есть собственная стихія философіи. Невозможно произвести чего-нибудь истинно-великаго въ какой бы то ни было сферѣ человѣческой дѣятельности, если нѣтъ полной увѣренности, что именно эта сфера есть самая важная и достойная, что дѣятельность въ ней имѣетъ самостоятельное и безконечное значеніе. Такъ, для великихъ и долговѣчныхъ созданій въ области философіи прежде всего нужно вѣрить въ самозаконную и неограниченную силу человѣческаго ума, въ безусловное превосходство чистаго мышленія передъ всѣми прочими видами дѣятельности. Но, наблюдая особенности нашего національнаго характера, легко замѣтить, что чисто-русскій даровитый человѣкъ отличается именно крайнимъ недовѣріемъ къ силамъ и средствамъ человѣческаго ума вообще и своего собственнаго въ частности, а также глубокимъ презрѣніемъ къ отвлеченнымъ, умозрительнымъ теоріямъ, ко всему, что̀ не имѣетъ явнаго примѣненія къ нравственной или матеріальной *жизни*. Эта особенность заставляетъ русскіе умы держаться по преимуществу двухъ точекъ зрѣнія: крайняго скептицизма и крайняго мистицизма. Ясно, что и та, и другая—исключаютъ возможность настоящей философіи.

Правда, всякая сколько-нибудь углубленная философская система непремѣнно заключаетъ въ себѣ и скептическій, и мистическій элементы, но лишь настолько, насколько они не противорѣчатъ самоувѣренности или самодовлѣющему сознанію человѣческаго ума. *Философскій скептицизмъ* направляетъ свои удары

противъ всякаго произвольнаго авторитета и противъ всякой мнимой реальности. *Философскій мистицизмъ* есть лишь чувство внутренней неразрывной связи мыслящаго духа съ абсолютнымъ началомъ всякаго бытія, сознаніе существеннаго тождества между познающимъ умомъ и истиннымъ предметомъ познанія. Совсѣмъ не таковы тѣ крайнія настроенія, которыя характеризуютъ нашъ національный умъ. Русскій скептицизмъ мало похожъ на здравое сомнѣніе Декарта или Канта, имѣвшихъ дѣло съ внѣшнею предметностью и съ границами познанія; нашъ «скепсисъ», напротивъ, подобно древней софистикѣ, стремится поразить самую идею достовѣрности и истины, подорвать самый интересъ къ познанію: «все одинаково возможно, и все одинаково сомнительно»—вотъ его простѣйшая формула. При такой точкѣ зрѣнія нашъ умъ, вмѣсто самодѣятельной силы, превращается въ безразличную и пассивную среду, пропускающую черезъ себя всякія возможности, ни одной не отталкивая и ни одной не задерживая. Но подобнымъ образомъ и нашъ національный мистицизмъ стремится не къ тому, чтобы поднять силу духа сознаніемъ его внутренняго безусловнаго превосходства надъ всякою внѣшностью, а, напротивъ, ведетъ къ совершенному уничтоженію и поглощенію духовной личности въ томъ абсолютномъ предметѣ, который она надъ собою признала. Эта *безвозвратная потеря себя* въ томъ, что̀ поставлено выше себя, выражается, смотря по различію частныхъ характеровъ, то въ невозмутимомъ равнодушіи и квіэтизмѣ, то въ самоубійственномъ изувѣрствѣ, породившемъ извѣстныя секты въ нашемъ народѣ (самосожигатели, скопцы и т. д.). Такимъ образомъ, если наша философская мысль обнаруживаетъ

теперь мистическое направленіе, — ничего болѣе опредѣленнаго о ней пока сказать нельзя, — то она навѣрное никакихъ плодовъ не принесетъ *на почвѣ нашего національнаго мистицизма*. Этотъ послѣдній (свойственный, впрочемъ, не исключительно русскимъ, а и другимъ полудикимъ народамъ Востока) самыми крайностями своими свидѣтельствуетъ, конечно, о нѣкоторыхъ силахъ нашей духовной натуры, которыя при иныхъ условіяхъ, при болѣе правильномъ и глубокомъ развитіи просвѣщенія и образованія въ народѣ, *могли бы* принести хорошіе плоды (по крайней мѣрѣ въ области религіозно-нравственной). Во всякомъ случаѣ несомнѣнно только одно: мистическое настроеніе этого рода, въ соединеніи съ безграничнымъ недовѣріемъ къ *раціональному* элементу человѣческой и міровой жизни, составляетъ умственную почву, рѣшительно неблагопріятную для развитія всякой самобытной и наукообразной философіи.

Итакъ, мы не находимъ никакихъ положительныхъ задатковъ или хотя бы сколько-нибудь опредѣленныхъ вѣроятностей (въ данной дѣйствительности, при данныхъ условіяхъ) для великаго и независимаго будущаго Россіи въ области мысли и знанія.

IV.

Болѣе основательныя надежды на великую будущность возбуждаетъ, повидимому, русская дѣйствительность въ области изящной литературы и искусствъ. Русскій романъ пользуется въ послѣднее время громкою извѣстностью въ Европѣ. Наши лучшіе писатели не только высоко цѣнятся тамошними знатоками, но и пріобрѣтаютъ популярность

въ широкихъ кругахъ образованнаго и полуобразованнаго европейскаго общества. Въ области чистой поэзіи у насъ, кромѣ Пушкина и Лермонтова, есть нѣсколько лириковъ, которыми могла бы гордиться любая европейская литература. Произведеніями искусства (въ тѣсномъ смыслѣ) Россія менѣе богата. Однако есть у насъ геніальный композиторъ Глинка, а въ области живописи, кромѣ нѣсколькихъ замѣчательныхъ пейзажистовъ и портретистовъ, мы имѣемъ — если вѣрить славянофиламъ — одну великую историческую картину — Иванова: «Явленіе Христа народу» [1]). Конечно, всего этого еще слишкомъ мало для особаго культурно-историческаго типа, который (по воззрѣнію нашего автора) долженъ соперничать не съ какою-нибудь отдѣльною европейскою націей, а съ цѣлою Европой, со всею совокупностью романо-германскихъ народовъ. Но такъ какъ дѣло идетъ о культурно-историческомъ типѣ, еще только слагающемся, то сдѣланное нами въ литературѣ и искусствахъ могло бы несомнѣнно представлять хорошій положительный задатокъ великаго будущаго. Но для того, чтобы можно было признать здѣсь такой задатокъ или зародышъ, безусловно необходимо, чтобы русское эстетическое творчество находилось въ прогрессивномъ развитіи, чтобы оно продолжало слѣдовать по *восходящей* линіи. Такъ ли это на самомъ дѣлѣ?

Когда у насъ такъ возгордились блестящимъ успѣхомъ русскихъ романистовъ за границей, никто, ка-

[1]) Только въ архитектурѣ и скульптурѣ нельзя указать никакого первостепеннаго (въ эстетическомъ смыслѣ) произведенія, созданнаго Русскими. Древніе наши соборы строились иностранными зодчими; иностранцу же принадлежитъ единственный выдающійся художественный памятникъ, украшающій новую столицу Россіи (статуя Петра Великаго). Разумѣется я не говорю здѣсь о томъ національномъ характерѣ или вкусѣ различныхъ построекъ, какой встрѣчается у всѣхъ народовъ, напр. у Абиссинцевъ, Коптовъ.

жется, не замѣтилъ одного обстоятельства, что этотъ успѣхъ представлялъ собою лишь громкое эхо нашей минувшей славы. Кто они въ самомъ дѣлѣ, эти писатели, которымъ такъ рукоплещетъ Западъ? Или покойники, или инвалиды. Гоголь, Достоевскій, Тургеневъ—умерли; И. А. Гончаровъ самъ подвелъ итоги своей литературной дѣятельности; младшій, но самый прославленный изъ нашихъ знаменитыхъ романистовъ, гр. Л. Н. Толстой, уже болѣе десяти лѣтъ какъ обратилъ совсѣмъ въ другую сторону неустанную работу своего ума. Что касается до современныхъ писателей, то при самой доброжелательной оцѣнкѣ все-таки остается несомнѣннымъ, что Европа никогда не будетъ читать ихъ произведеній. Чтобы имѣть право допустить, что цвѣтущая эпоха нашей литературы, продолжавшаяся около полу-столѣтія (отъ «Евгенія Онѣгина» до «Анны Карениной»), представляетъ лишь *зародышъ* нашего будущаго творчества, нужно выставить возростающихъ талантовъ и геніевъ болѣе значительныхъ, нежели Пушкинъ, Гоголь или Толстой. Но наши новыя литературныя поколѣнія, которыя имѣли, однако, время проявить свои силы, не могли произвести ни одного писателя, хотя бы лишь приблизительно равнаго старымъ мастерамъ. То же самое должно сказать о музыкѣ и объ исторической живописи: Глинка и Ивановъ не имѣли преемниковъ одинаковой съ ними величины. Трудно, кажется, отрицать тотъ очевидный фактъ, что литература и искусство въ Россіи идутъ въ послѣднее время по нисходящей линіи (со стороны художественнаго достоинства), и что нѣтъ ничего обѣщающаго намъ, при данныхъ условіяхъ, новый эстетическій расцвѣтъ. И въ этой области у насъ также мало положитель-



ныхъ надеждъ на будущее, какъ и въ области научнаго творчества.

Хотя это заключеніе и не было еще такъ очевидно въ то время, когда писалась «Россія и Европа», однако Н. Я. Данилевскій его предвидѣлъ и противопоставилъ ему очень странное соображеніе. Въ каждой націи, — говоритъ онъ, — высшее развитіе ея духовныхъ силъ *слѣдуетъ* за кульминаціоннымъ пунктомъ ея политическаго могущества. — Исторія показываетъ, однако, что бываетъ и противное. Нельзя же изъ числа культурныхъ націй исключить Грековъ и Нѣмцевъ. Внутренній духовный расцвѣтъ Эллады предварилъ внѣшнее политическое торжество эллинизма: вѣкъ Перикла предшествовалъ вѣку Александра Великаго. Точно также въ Германіи Лессингъ и Гёте, Кантъ и Гегель, Моцартъ и Бетховенъ - жили значительно ранѣе Бисмарка и Мольтке. Странно, что Данилевскій объ этомъ не вспомнилъ; но еще болѣе странно, что онъ не замѣтилъ, какъ его мнимый «историческій законъ» въ примѣненіи къ Россіи обращается противъ него самого, противъ той цѣли, ради которой онъ его выставилъ. Какъ доказать, что кульминаціонный пунктъ политическаго могущества не былъ уже достигнутъ Россіей, когда послѣ цѣлаго столѣтія военныхъ и дипломатическихъ успѣховъ эта держава вступила въ гигантскую борьбу со всѣми силами Запада, предводимыми Наполеономъ I, и, восторжествовавъ въ этой борьбѣ, пріобрѣла политическую гегемонію надъ цѣлою Европой? И вотъ, согласно «историческому закону», за величайшимъ торжествомъ нашего оружія послѣдовалъ золотой вѣкъ нашей литературы

Какъ бы то ни было, примѣнять или не примѣ-

нять къ Россіи воображаемые историческіе законы, несомнѣннымъ остается то, что особый, внѣ-европейскій русско-славянскій культурный типъ, съ своею особенною наукой, философіей, литературой и искусствомъ, есть лишь предметъ произвольныхъ чаяній и гаданій, ибо никакихъ положительныхъ задатковъ новой самобытной культуры наша дѣйствительность не представляетъ.

Безъ сомнѣнія, русская изящная литература въ своихъ лучшихъ произведеніяхъ не лишена оригинальности и внутреннихъ достоинствъ. Но если своеобразность и значительность изящной литературы у Нѣмцевъ, Испанцевъ, Англичанъ не служатъ для каждой изъ этихъ націй признакомъ особаго культурно-историческаго типа, то нѣтъ здѣсь такого признака и для Россіи. *Національной* нашей самобытности, проявившейся, между прочимъ, и въ литературѣ, никто, кажется, и не оспаривалъ. Русскій романъ несомнѣнно отличается отъ англійскаго, не болѣе, однако, чѣмъ этотъ послѣдній отъ испанскаго. Русскій романъ есть одинъ изъ видовъ *европейскаго* романа не только по формѣ, которую мы получили готовою съ Запада, но также и по внутреннимъ особенностямъ, которыя представляютъ лишь видовыя, а не родовыя отличія относительно европейскихъ литературъ. Такъ, напримѣръ, реализмъ или натурализмъ, какимъ обыкновенно характеризуется нашъ романъ, есть лишь особое видоизмѣненіе того реализма, который ранѣе появился на Западѣ: Бальзакъ и Теккерей предшествовали нашимъ знаменитымъ писателямъ.

Какъ русская изящная литература, при всей своей оригинальности, есть одна изъ европейскихъ лите-

ратуръ, такъ и сама Россія, при всѣхъ своихъ особенностяхъ, есть одна изъ европейскихъ націй. Противорѣчащій этому тезисъ Данилевскаго о нашей внѣ-европейской культурной самобытности никакимъ прямымъ доказательствомъ не подтверждается; отъ прямой защиты своего положенія уклоняется и самъ авторъ «Россіи и Европы», ссылаясь на историческую молодость русскаго народа, на особенности его политическаго воспитанія (которое онъ, впрочемъ, самъ же признаетъ нормальнымъ) и т. п. Убѣдительная сила его воззрѣнія, по мнѣнію его самого и его единомышленниковъ, заключается, главнымъ образомъ, въ общей теоріи «культурно-историческихъ типовъ», изъ которой выводится, какъ частное приложеніе, и его взглядъ на отношеніе Россіи къ Европѣ. Разберемъ же эту теорію безъ всякой иной предвзятой мысли, кромѣ одного только требованія, чтобы историческая теорія, враждебная высшимъ вселенскимъ идеаламъ, не вступала, по крайней мѣрѣ, въ противорѣчіе съ тою историческою дѣйствительностью, которую она должна объяснять.

V.

Утверждаясь въ своемъ національномъ эгоизмѣ, обособляясь отъ прочаго христіанскаго міра, Россія всегда оказывалась безсильною произвести что-нибудь великое или хотя бы просто значительное. Только при самомъ тѣсномъ, внѣшнемъ и внутреннемъ общеніи съ Европой, русская жизнь производила дѣйствительно великія явленія (реформа Петра Великаго, поэзія Пушкина). Это не мѣшаетъ, конечно, Россіи представлять и на пути націонал-

наго обособленія многія оригинальныя черты, несвойственныя никакой другой европейской націи. Вопросъ лишь въ томъ, насколько цѣнны эти оригинальныя черты. Огромная Китайская Имперія, несмотря на все сочувствіе къ ней Данилевскаго, не одарила и навѣрное не одаритъ міръ никакою высокою идеей и никакимъ великимъ подвигомъ; она не внесла и не внесетъ никакого вѣковѣчнаго вклада въ общее достояніе человѣческаго духа. Это не препятствуетъ, однако, Китайцамъ быть чрезвычайно оригинальнымъ и весьма изобрѣтательнымъ народомъ. Данилевскій съ большимъ уваженіемъ перечисляетъ всѣ ихъ изобрѣтенія. Между прочимъ, «порохъ, книгопечатаніе, компасъ, писчая бумага давно уже извѣстны Китайцамъ и, вѣроятно (?), даже отъ нихъ занесены въ Европу» [1]). Занесены ли, въ самомъ дѣлѣ, изъ Китая въ Европу эти изобрѣтенія— мы не знаемъ, но что сами Китайцы ничего важнаго изъ нихъ не сдѣлали - это извѣстно навѣрное. Вообще китайская оригинальность обнаруживается болѣе всего отрицательнымъ или дефективнымъ образомъ. Какъ оригинальная китайская живопись отличается отъ европейской *отсутствіемъ* перспективы, такъ оригинальность китайскаго книгопечатанія, сравнительно съ европейскимъ, выразилась лишь въ отсутствіи подвижного шрифта. Впрочемъ, и это несовершенное книгопечатаніе было, пожалуй, излишнимъ, такъ какъ кромѣ загадочныхъ метафизическихъ изреченій Лаотзе, вѣроятно навѣянныхъ извнѣ индійскою теософіей, китайскій умъ не произвелъ ничего достойнаго быть увѣковѣченнымъ. Та

[1]) «Россія и Европа», 2-е изд., стр. 74.

«громадная литература», о которой говоритъ Данилевскій, громадна лишь въ количественномъ отношеніи. И сомнительное изобрѣтеніе Китайцами компаса было для нихъ, во всякомъ случаѣ, безполезно, такъ какъ въ открытое море они не пускались и новыхъ странъ не открывали. Также и изобрѣтеніе плохого пороха не пошло имъ въ прокъ при отсутствіи порядочнаго войска, и свои военные изъяны не удалось имъ восполнить, какъ извѣстно, даже при помощи другого оригинальнаго изобрѣтенія: запугиванія европейцевъ посредствомъ чудовищъ, намалеванныхъ на крѣпостныхъ стѣнахъ. Россія со временъ Петра Великаго имѣетъ передъ Китаемъ то несомнѣнное преимущество, что наши войска и крѣпости снабжены настоящими *европейскими* орудіями, а роль картонныхъ пушекъ и фантастическихъ драконовъ для устрашенія Европы предоставлена исключительно патріотической журналистикѣ. И если, съ другой стороны, мы не изобрѣли даже плохого пороха и плохого книгопечатанія, подобно Китайцамъ, то все-таки въ разныхъ оригинальныхъ отличіяхъ у насъ нѣтъ недостатка. Не перечисляя ихъ всѣхъ, укажу на одну, повидимому, мелкую, но чрезвычайно характерную особенность. Въ то время, какъ всѣ европейскія націи пользуются исправленнымъ грегоріанскимъ календаремъ, мы продолжаемъ упорно держаться стараго юліанскаго, отставая отъ Европы и отъ солнца на 12, а скоро и на 13 дней. Оригинальность наша состоитъ здѣсь, впрочемъ, лишь въ предпочтеніи плохого хорошему, такъ какъ самое это плохое не есть наше собственное, а тоже общеевропейское, или общечеловѣческое, но только оставленное другими за негодностью.

Эта оригинальная черта въ области бытовой вспомнилась мнѣ по поводу такого же оригинальнаго явленія въ области русской мысли. Идея племенныхъ и народныхъ дѣленій (принятая какъ высшій и окончательный культурно-историческій принципъ) столь же мало, какъ и юліанскій календарь, принадлежитъ русской изобрѣтательности. Со временъ вавилонскаго столпотворенія мысль и жизнь всѣхъ народовъ имѣли въ основѣ своей эту идею національной исключительности. Но европейское сознаніе, въ особенности благодаря христіанству, возвысилось рѣшительно надъ этимъ, по преимуществу, языческимъ началомъ и, несмотря даже на позднѣйшую націоналистическую реакцію, никогда не отрекалось вполнѣ отъ высшей идеи единаго человѣчества. Схватиться за низшій, на 2000 лѣтъ опереженный человѣческимъ сознаніемъ, языческій принципъ суждено было лишь русскому уму. Видѣть въ этомъ попятномъ движеніи мысли какую-нибудь положительную, а не «дефективную» только оригинальность, искать здѣсь проявленія или хотя бы только предвѣщанія нашей духовной самобытности было бы такъ же неосновательно, какъ и гордиться вѣрностью Россіи негодному юліанскому календарю. Достойно ли великаго народа проявлять свою оригинальность въ томъ, чтобы противорѣчить разумному ходу исторіи, или теченію свѣтилъ небесныхъ?

Тотъ обширный и законченный періодъ въ жизни историческихъ народовъ, который называется древнею исторіей, рядомъ съ господствомъ національнаго сепаратизма, представляетъ, однако, несомнѣнное движеніе впередъ въ смыслѣ все бо́льшаго и бо́льшаго

объединенія чуждыхъ вначалѣ и враждебныхъ другъ другу народностей и государствъ. Тѣ націи, которыя не принимали участія въ этомъ движеніи, получили тѣмъ самымъ совершенно особый анти-историческій характеръ, и самъ Данилевскій поневолѣ долженъ отнести эти націи въ особую группу подъ названіемъ *уединенныхъ* культурно-историческихъ типовъ въ противоположность типамъ *преемственнымъ*. Останавливаясь на этихъ послѣднихъ, мы видимъ, что политическая и культурная централизація не ограничивалась здѣсь отдѣльными народами, ни даже опредѣленными группами народовъ, а стремилась перейти въ такъ-называемое всемірное владычество, и это стремленіе дѣйствительно приближалось все болѣе и болѣе къ своей цѣли, хотя и не могло осуществиться вполнѣ. Монархія Кира и Дарія далеко не была только выраженіемъ иранскаго культурно-историческаго типа, смѣнившаго типъ халдейскій. Вобравши въ себя всю прежнюю ассиро-вавилонскую монархію и широко раздвинувшись во всѣ стороны между Греціей и Индіей, Скиѳіей и Эѳіопіей, держава великаго царя во все время своего процвѣтанія обнимала собою не одинъ, а по крайней мѣрѣ цѣлыхъ четыре культурно-историческихъ типа (по классификаціи Данилевскаго), а именно: мидо-персидскій, сиро-халдейскій, египетскій и еврейскій, изъ коихъ каждый, подчиняясь политическому, а до нѣкоторой степени и культурному единству цѣлаго, сохранялъ, однако, свои главныя образовательныя особенности и вовсе не становился простымъ этнографическимъ матеріаломъ. Царство Александра Македонскаго (распавшееся послѣ него лишь политически, но сохранившее во всемъ объемѣ новое культурное единство эллинизма) расширило предѣлы

прежней міровой державы, включивши въ нихъ съ Запада всю область греческаго типа, а на Востокѣ захвативши часть Индіи. Наконецъ, Римская имперія (которой нельзя же отказать въ названіи всемірной, на томъ основаніи, что она не простиралась на Готтентотовъ и Ацтековъ), вмѣстѣ съ новымъ культурнымъ элементомъ, латинскимъ, ввела въ общее движеніе исторіи всю западную Европу и сѣверную Африку, соединивъ съ ними весь захваченный Римомъ міръ восточно-эллинской культуры [1]).

Итакъ, вмѣсто простой смѣны культурно-историческихъ типовъ, древняя исторія представляетъ намъ постепенное ихъ *собираніе* чрезъ подчиненіе болѣе узкихъ и частныхъ образовательныхъ элементовъ началамъ болѣе широкой и универсальной культуры. Подъ конецъ этого процесса вся сцена исторіи занимается единою Римскою Имперіей, не смѣнившею только, а *совмѣстившею* въ себѣ всѣ прежніе преемственно выступавшіе культурно-историческіе типы. Внѣ этой во истину всемірной имперіи остаются или отживающіе свой вѣкъ *уединенные* культурные типы, или же безформенная масса дикихъ и полудикихъ племенъ.

Но еще важнѣе этого внѣшняго объединенія историческаго человѣчества въ Римской имперіи было развитіе самой идеи *единаго человѣчества*. Среди языческаго міра [2]) эту идею не могли выработать ни восточные народы, слишкомъ подчиненные мѣстнымъ условіямъ въ своемъ міровоззрѣніи, ни Греки, слиш-

---

[1]) Тотъ восточный край, который Римляне должны были уступить варварскому Парѳянскому царству, совершенно ничтоженъ сравнительно съ огромнымъ приращеніемъ культурной области на Западѣ.

[2]) Говорю языческаго, ибо у Евреевъ, помимо ихъ великихъ пророковъ, уже въ древнѣйшемъ памятникѣ ихъ исторіи все человѣчество представлено какъ родъ одного человѣка: *зэ сэфер тол'дот адам* (Быт. V, 1).

комъ самодовольные въ своей высокой національной культурѣ и отождествлявшіе человѣчество съ эллинизмомъ (несмотря на отвлеченный космополитизмъ кинической и стоической школы). Величайшіе представители собственно-греческой мысли, Платонъ и Аристотель, не были способны подняться до идеи единаго человѣчества. Только въ Римѣ нашлась благопріятная умственная почва для этой идеи: съ полною опредѣленностью и послѣдовательностью ее поняли и провозгласили римскіе философы и римскіе юристы.

Тогда какъ великій Стагиритъ возводилъ въ принципъ и объявлялъ навѣки неустранимою противоположность между Эллинами и варварами, между свободными и рабами, такіе, сравнительно съ нимъ неважные, философы, какъ Цицеронъ и Сенека, одновременно съ христіанствомъ, возвѣщали существенное равенство всѣхъ людей. «Природа предписываетъ, — писалъ Цицеронъ, — чтобы человѣкъ помогалъ человѣку, кто бы тотъ ни былъ, по той самой причинѣ, что онъ человѣкъ» (hoc natura praescribit, ut homo homini, quicumque sit, ob eam ipsam causam quod is homo sit, consultum velit) [1]). — «Должно сходиться въ общеніи любви со своими, за своихъ же почитать всѣхъ соединенныхъ человѣческою природою» [2]). — «Мудрый признаетъ себя гражданиномъ всего міра, какъ бы одного города» [3]). — «Всѣ мы, — пишетъ Сенека, — члены одного огромнаго тѣла. Природа хотѣла, чтобы мы всѣ были родными, порождая насъ изъ однихъ и тѣхъ же началъ и для одной и той же цѣли. Отсюда происходитъ у насъ взаимное сочувствіе, отсюда

[1]) Cicero, De officiis, III, 6.
[2]) Cicero, De legibus, I, 23.
[3]) Ibidem.

общительность; справедливость и право не имѣютъ иного основанія. Общество человѣческое похоже на сводъ, гдѣ различные камни, держась другъ за друга, обезпечиваютъ прочность цѣлаго» [1]). Уже Цицеронъ, исходя изъ идеи солидарности всего человѣчества, заключалъ, что права войны должны быть ограничены. Сенека же осуждаетъ войну безусловно. Онъ спрашиваетъ, почему человѣкъ, убивающій другого, подвергается наказанію, тогда какъ убійство цѣлаго народа почитается и прославляется? Развѣ свойство и имя преступленія измѣняются отъ того, что его совершаютъ въ воинской одеждѣ? Съ той же точки зрѣнія Сенека самымъ рѣшительнымъ образомъ возстаетъ противъ боя гладіаторовъ и провозглашаетъ за семнадцать вѣковъ до Канта, что человѣкъ не можетъ быть только средствомъ для человѣка, а имѣетъ свое собственное неприкосновенное значеніе: *homo res sacra homini* (человѣкъ — святыня человѣку). Этотъ принципъ Сенека распространяетъ какъ на чужеземцевъ, такъ и на рабовъ, за которыми онъ признаетъ всю силу человѣческихъ правъ. Онъ возстаетъ противъ самаго имени рабства и хочетъ, чтобы рабовъ звали «смиренными друзьями» — humiles amici [2]).

Подобныя мысли не были въ Римѣ только убѣжденіемъ отдѣльныхъ лицъ или ученіемъ какой-нибудь философской школы (какъ у греческихъ стоиковъ). Идея существеннаго равенства всѣхъ людей есть неотъемлемая принадлежность римскаго права. Самое понятіе: *jus naturale*, установленное римскими юристами, совершенно отрицаетъ всякую коренную и не-

---

[1]) Gaston Boissier, «La Religion Romaine d'Auguste aux Antonins». Paris, 1874. Tome II, pp. 90, 91.

[2]) Ibidem, 91—92.

преложную неравномѣрность между людьми и народами. Вопреки Аристотелю, утверждавшему въ своей политикѣ, что есть племена и люди, самою природою предназначенные къ рабству, римскіе юристы рѣшительно заявляли, что всѣ родятся съ одинаковымъ естественнымъ правомъ на свободу и что рабство есть лишь позднѣйшее злоупотребленіе (utpote cum jure naturali omnes liberi nascerentur, sed postea... servitus invasit) [1]).

Если внѣшнее единство Римской Имперіи съ ея военными дорогами матеріально облегчило и ускорило всесвѣтное распространеніе евангельской проповѣди, какъ это замѣчали еще древніе христіанскіе писатели [2]), то гуманитарныя начала римскихъ юристовъ и римскихъ философовъ подготовили умственную почву для воспріятія самой нравственной идеи христіанства, по существу своему общечеловѣческой и сверхнародной. Преданіе о личномъ знакомствѣ апостола Павла съ Сенекой, сомнительное фактически, вѣрно указываетъ на естественное сродство между универсализмомъ римскаго разума, завершившимъ исторію язычества, и началомъ новой универсальной религіи, оживившей объединенное въ Римѣ человѣчество. Сенека, отрицающій войну и рабство, и апостолъ Павелъ, провозглашающій, что отнынѣ нѣтъ болѣе раздѣленія между Эллиномъ и варваромъ, рабомъ и свободнымъ, — эти два лица изъ двухъ столь далекихъ «культурно-историческихъ типовъ» были во всякомъ случаѣ близки между собою, независимо отъ личныхъ свиданій и переписокъ. Слу-

---

[1]) Digesta, I, 1, 4.

[2]) «Самъ Богъ,—говоритъ Пруденцій,—покорилъ всѣ народы Римлянамъ, чтобы уготовать пути Христу».

чайное знакомство двухъ историческихъ лицъ есть только любопытный вопросъ, но совпаденіе двухъ разнородныхъ мысленныхъ теченій въ одной универсальной идеѣ есть несомнѣнное и огромное событіе, которымъ обозначилось самое средоточіе всемірной исторіи. А если единой всемірной исторіи нѣтъ, если существуютъ только національныя или племенныя культуры, то какъ понять и объяснить эту духовную связь между языческимъ философомъ изъ Испаніи и христіанскимъ апостоломъ изъ Іудеи, которые сошлись въ Римѣ, чтобы проповѣдывать всечеловѣческое единство?

Какъ ни далека еще наша дѣйствительность отъ исполненія нравственныхъ требованій апостола Павла, или хотя бы Сенеки, но проповѣдь всечеловѣческаго единенія не пропала даромъ. Изъ нея вышелъ новый культурный міръ, который при всѣхъ своихъ практическихъ грѣхахъ, при всѣхъ своихъ частныхъ раздѣленіяхъ и междоусобіяхъ все-таки представляетъ великое идеальное единство племенъ и народовъ, настолько превосходящее, и объемомъ, и глубиною, единство Римской имперіи, насколько сама эта имперія превосходила всѣ бывшія до нея попытки всемірнаго владычества. Народы новой христіанской Европы, воспринявъ заразъ изъ Рима и изъ Галилеи истину единаго по природѣ и по нравственному назначенію человѣчества, никогда не отрекались въ принципѣ отъ этой истины. Она осталась неприкосновенною даже для крайностей возродившагося въ нынѣшнемъ вѣкѣ націонализма. Самъ Фихте ставилъ нѣмецкій народъ на исключительную высоту только потому, что видѣлъ въ этомъ народѣ сосредоточенный разумъ всего человѣчества, единаго и нераздѣльнаго.

Только русскому отраженію европейскаго націонализма принадлежитъ сомнительная заслуга — рѣшительно отказаться отъ лучшихъ завѣтовъ исторіи и отъ высшихъ требованій христіанской религіи и вернуться къ грубо-языческому, не только до-христіанскому, но даже до-римскому воззрѣнію.

Принимаясь за свой трудъ подъ вліяніемъ искренняго, хотя слишкомъ узкаго и неразумнаго, патріотизма, покойный Данилевскій имѣлъ въ виду практическую цѣль: поднять національную самоувѣренность въ русскомъ обществѣ и исцѣлить его отъ болѣзни «европейничанья». Но, при очевидной невозможности прямымъ образомъ доказать великую культурную самобытность Россіи и ея коренную и окончательную отдѣльность отъ Европы, нашъ авторъ вынужденъ былъ избрать для своей цѣли окольный путь общихъ теоретическихъ соображеній. На этомъ пути онъ открылъ (такъ, по крайней мѣрѣ, ему показалось) новую «естественную систему» исторіи, изъ которой съ необходимостью слѣдовали желательныя для него заключенія объ отношеніяхъ между Россіей и Европой [1]. Переходя теперь къ разбору этой предполагаемой «естественной системы» и ея примѣненія къ Россіи, я и тутъ долженъ напомнить *добросовѣстнымъ* читателямъ, что разбираемый мною авторъ могъ со всѣхъ сторонъ и до конца высказывать свои воззрѣнія, тогда какъ я далеко не имѣю этого преимущества. Поэтому, отвѣчая за все, что я говорю, я никакъ не могу брать на себя отвѣтственность за то, о чемъ мнѣ приходится умалчивать.

---

[1]) Эта система была, какъ читатели увидятъ во второмъ выпускѣ «Нац. вопр.», «открыта» за двѣнадцать лѣтъ до того однимъ малоизвѣстнымъ нѣмецкимъ историкомъ.

VI.

Возставая противъ общепринятыхъ дѣленій человѣчества, какъ географическихъ (по частямъ свѣта), такъ и историческихъ (древняя, средняя и новая исторія), возставая противъ такой классификаціи за ея искусственность, неточность и нелогичность, Данилевскій противопоставляетъ ей рядъ «естественныхъ группъ», подъ названіемъ культурно-историческихъ типовъ. Для тѣхъ, кто видитъ въ человѣчествѣ единое живое цѣлое, вопросъ о томъ или другомъ распредѣленіи частей этого цѣлаго имѣетъ во всякомъ случаѣ лишь второстепенное значеніе. Съ этой точки зрѣнія важнѣе всего та общая задача, надъ разрѣшеніемъ которой должны совмѣстно трудиться всѣ части человѣчества. Иначе представляется дѣло для Данилевскаго. Въ человѣчествѣ онъ видитъ только отвлеченное понятіе, лишенное всякаго дѣйствительнаго значенія [1]), поэтому *отдѣльнымъ* племеннымъ и національнымъ группамъ онъ долженъ не только приписывать полную и независимую реальность, но и признавать въ нихъ высшее и окончательное выраженіе соціальнаго единства для человѣка [2]). Такимъ образомъ, вопросъ объ этихъ группахъ получаетъ для него исключительную важность, какая никѣмъ никогда не имѣлась въ виду при общепринятыхъ классификаціяхъ. Къ тому же, упрекая эти послѣднія за искусственность и нелогичность, нашъ авторъ тѣмъ самымъ обязывался представить въ своей «системѣ» вполнѣ естественное, строго-опредѣленное и правиль-

---

[1]) «Р. и Е.», 107.

[2]) Ib. passim.

ное дѣленіе. Его «культурно-историческіе типы» должны быть группами дѣйствительно обособленными, ясно и несомнѣнно разграниченными между собою по одному неизмѣнному и существенному признаку дѣленія.

Между тѣмъ эту основную задачу, столь важную съ его точки зрѣнія, нашъ авторъ разрѣшаетъ самымъ страннымъ и неожиданнымъ образомъ. Заявивши, что «естественная система исторіи должна заключаться въ различіи культурно-историческихъ типовъ развитія, какъ главнаго основанія ея дѣленій, отъ степеней развитія, по которымъ только эти типы (а не совокупность историческихъ явленій) могутъ подраздѣляться» [1]), онъ продолжаетъ: «отысканіе и перечисленіе этихъ типовъ не представляютъ никакого затрудненія, такъ какъ они общеизвѣстны. За ними не признавалось только ихъ первостепеннаго значенія, которое, вопреки правиламъ естественной системы и даже просто здраваго смысла, подчинялось произвольному и, какъ мы видѣли, совершенно нераціональному дѣленію по степенямъ развитія. Эти культурно-историческіе типы или самобытныя цивилизаціи, расположенныя въ хронологическомъ порядкѣ, суть: 1) египетскій, 2) китайскій, 3) ассирійско-вавилоно-финикійскій, халдейскій или древне-семитическій, 4) индійскій, 5) иранскій, 6) еврейскій, 7) греческій, 8) римскій, 9) новосемитическій или аравійскій и 10) германо-романскій или европейскій. Къ нимъ можно еще, пожалуй, причислить два американскіе типа (мексиканскій и перуанскій), погибшіе насильственною смертью и не успѣвшіе совершить своего развитія» [2]).

[1]) «Р. и Е.», 90.
[2]) «Р. и Е.», 91.

Мы не думаемъ, чтобы въ отвергаемой Данилевскимъ обыкновенной классификаціи историческихъ явленій было такъ много произвольнаго и нераціональнаго, какъ въ этой soi-disant «естественной» системѣ исторіи. О нераціональности ея мы скажемъ далѣе болѣе подробно. Но съ перваго же взгляда поражаешься крайнею произвольностью этого дѣленія. Почему принято столько типовъ, а не больше или меньше, почему одни народы выдѣлены въ особые типы, а другіе слиты вмѣстѣ? Единственное основаніе, на которое ссылается самъ авторъ, есть *общеизвѣстность*, какъ будто онъ не зналъ, сколько разъ въ исторіи знаній общеизвѣстное оказывалось только общимъ заблужденіемъ. Въ особенности составителямъ естественныхъ системъ приходилось устранять многое общеизвѣстное. Иначе, напримѣръ, въ классификаціи животныхъ пришлось бы признать кита за рыбу, а личинки всякихъ насѣкомыхъ отнести въ отдѣлъ червей. Но, съ другой стороны, приведенная таблица историческихъ типовъ едва ли обладаетъ и такою слабою опорою какъ «общеизвѣстность». Общеизвѣстно, напримѣръ, что рядомъ съ Китаемъ существуетъ совершенно обособленная и весьма своеобразная культурная страна—Японія, но ее почему-то исключили изъ естественной системы. Также общеизвѣстно, что Греки и Римляне настолько тѣсно и всесторонне связаны въ культурномъ отношеніи, что ихъ всегда подводили подъ одинъ историческій типъ—такъ-называемой классической древности; но эта естественная связь почему-то порвана въ «естественной» системѣ нашего автора. Не видно также, почему онъ думаетъ, что мексиканскій и перуанскій типы насильственно погибли, *не успѣвши совершить своего развитія*. Одинъ фактъ за-

воеванія этихъ странъ Испанцами далеко не достаточенъ для такого заключенія, ибо быть завоеванными есть обыкновенная судьба народовъ и царствъ: развѣ Египетъ не былъ завоеванъ Персами, а потомъ Греками, Греки—Римлянами, Римъ—Германцами? а вѣдь все это, по Данилевскому, завершенные культурные типы. То, что намъ извѣстно о царствахъ Ацтековъ и Инковъ, несомнѣнно показываетъ, что ко времени прихода Испанцевъ своеобразная мѣстная культура у обоихъ этихъ народовъ достигла крайнихъ предѣловъ своего развитія, дошла, такъ сказать, до абсурда, вслѣдствіе чего горсти Испанцевъ и было такъ легко съ ними покончить.

Сославшись безъ достаточнаго основанія на «общеизвѣстность», нашъ авторъ не предпослалъ своей таблицѣ прямого опредѣленія того, что̀ онъ признаетъ за особый культурно-историческій типъ. Лишь переходя къ нѣкоторымъ общимъ выводамъ, которымъ дается громкое и не совсѣмъ умѣстное названіе законовъ историческаго развитія, Данилевскій, подъ видомъ перваго изъ этихъ «законовъ», опредѣляетъ и самое понятіе культурно-историческаго типа. Вотъ это опредѣленіе: «Законъ 1. Всякое племя или семейство народовъ, характеризуемое отдѣльнымъ языкомъ, или группою языковъ, довольно близкихъ между собою – для того, чтобы сродство ихъ ощущалось непосредственно, безъ глубокихъ филологическихъ изысканій, составляетъ самобытный культурно-историческій типъ, если оно вообще по своимъ духовнымъ задаткамъ способно къ историческому развитію и вышло уже изъ младенчества» [1]). Итакъ, *языкъ* есть

---

[1]) «Р. и Е.», 94.

тотъ существенный признакъ, которымъ прежде всего опредѣляется самостоятельное существованіе культурно-историческаго типа. Посмотримъ, насколько этому соотвѣтствуютъ тѣ историческія группы, которыя Данилевскій принимаетъ въ своей «естественной системѣ».

И, во-первыхъ, съ этой точки зрѣнія, откуда взялось цѣлыхъ три культурно-историческихъ типа для одного семитическаго племени, которое говорило и говоритъ на языкахъ, настолько близкихъ другъ къ другу, что, напримѣръ, Ренанъ признаетъ неточнымъ даже самое выраженіе «семитическіе языки», такъ какъ существуетъ собственно только одинъ семитическій языкъ? [1]). «Изъ десяти культурно-историческихъ типовъ,—поясняетъ Данилевскій (95),—развитіе которыхъ составляетъ содержаніе всемірной исторіи, три принадлежатъ племенамъ семитической породы или расы, и каждое племя, характеризованное однимъ изъ трехъ языковъ семитической группы, — халдейскимъ, еврейскимъ и арабскимъ, имѣло свою самобытную цивилизацію». Въ самомъ дѣлѣ, въ семитическихъ діалектахъ различаются три отдѣла: сѣверный или арамейскій (куда принадлежатъ халдейское и сирское нарѣчія), средній или хананейскій (еврейское, финикійское, и проч.) и южный или арабскій. Но, во-первыхъ, всѣ эти отдѣлы несомнѣнно составляютъ

---

[1]) «Ces trois divisions (l'araméen, le chananéen et l'arabe) sont moins celles de trois langues distinctes que de trois âges d'une même langue, de trois phases par lesquelles a passé le langage sémitique, sans jamais perdre le caractère primitif de son identité» (Ernest Renan, «Histoire générale et systéme comparé des langues sémitiques». Paris, 1885, Tome I, pp. 97—8). И далѣе, доказывая, что арамейскій, еврейскій и даже арабскій діалекты переходили другъ въ друга въ живомъ говорѣ и могутъ быть точно разграничены только въ книжномъ языкѣ, Ренанъ замѣчаетъ: «tant il est vrai que, dans un sens général, il n'y a réellement qu'une seule langue sémitique» (Ibid., pp. 133-4).

вмѣстѣ одну «группу языковъ, довольно близкихъ между собою для того, чтобы сродство ихъ ощущалось непосредственно», и слѣдовательно, по этому собственному опредѣленію нашего автора, всѣ семитическіе народы должны бы образовать только одинъ культурно-историческій типъ. А во-вторыхъ, если даже и раздѣлять эти народы на три особыхъ типа соотвѣтственно тремъ отдѣламъ семитическихъ діалектовъ, то и тутъ все-таки классификація нашего автора оказывается грубо ошибочной. Что̀ такое значитъ въ самомъ дѣлѣ его ассирійско-вавилоно-*финикійскій* или *халдейскій* культурно-историческій типъ? Очевидно, Данилевскій думалъ, что Финикіяне говорили по-халдейски, или что ихъ нарѣчіе принадлежало къ арамейскому отдѣлу семитическихъ языковъ (или языка). Но въ дѣйствительности финикійское нарѣчіе вмѣстѣ съ еврейскимъ (съ которымъ оно было почти тождественно) относятся не къ этому, а къ другому (хананейскому или среднему) отдѣлу [1]). Такимъ образомъ, по языку, Финикіяне тѣснѣйшимъ образомъ примыкаютъ не къ Ассиріянамъ и Вавилонянамъ, а къ Евреямъ. И если кромѣ языка они имѣли мало культурной общности съ народомъ израильскимъ, то еще менѣе имѣли они ея съ ассиро-халдейскимъ типомъ. Этотъ послѣдній образовался подъ сильнымъ этнографическимъ и культурнымъ воздѣйствіемъ двухъ не-семитическихъ элементовъ (шумэро-аккадійскаго, съ одной стороны, и арійскаго—съ другой), которые нераздѣльно вошли въ его составъ и сообщили Ассиро-Вавилонскому царству его своеобразный и религіозный и политическій строй, ничего общаго съ фи-

---

[1]) «La langue des inscriptions phéniciennes,—говоритъ Ренанъ,—*est presque de l'hébreu pur*» (Ibid. 179, также 184, 186).

никійскою культурою не имѣвшій [1]). Религія халдейская (по всей вѣроятности цѣликомъ воспринятая отъ Аккадійцевъ) отличается, какъ извѣстно, сложною іерархическою системой божественныхъ и демоническихъ силъ (послѣ единаго верховнаго существа двѣ тріады главныхъ боговъ, потомъ пять планетныхъ божествъ, и затѣмъ безчисленное множество добрыхъ и злыхъ духовъ), магическимъ и заклинательнымъ характеромъ культа, организованными кастами волхвовъ, гадателей, астрологовъ. Совершенно иной характеръ представляетъ финикійская религія [2]), чуждая всякой теософіи, чувственно-натуралистическая, съ весьма несложнымъ пантеономъ, состоявшимъ, въ сущности, лишь изъ двухъ солнечныхъ боговъ, да двухъ женскихъ божествъ, носившихъ только множество *мѣстныхъ* названій, съ отсутствіемъ организованнаго священства, съ культомъ преимущественно жертвеннымъ, а не магическимъ. Такой же контрастъ представляется въ политическомъ отношеніи между военною централизованною деспотіей нинивійскихъ и вавилонскихъ царей и коммерческою мѣстною аристократіей финикійскихъ городскихъ республикъ съ ихъ суффетами. Такимъ образомъ, нѣтъ рѣшительно никакого повода ставить въ особую тѣсную связь эти два, столь различные и даже противоположные, культурные типа.

Въ этомъ вопросѣ авторъ «естественной системы»,

---

[1]) Насколько сильнымъ признается участіе не-семитическихъ (аккадійскихъ и арійскихъ) началъ въ образованіи ассиро-вавилонской культуры, можно видѣть, напримѣръ, изъ слѣдующаго утвержденія Ренана: «L'opinion, qui regarde les empires de Ninive et de Babylone comme sémitiques, ne peut guère être soutenue que par des personnes étrangères aux études sémitiques» (Ibidem, 63).

[2]) Аналогіи между этими двумя религіями имѣютъ лишь самый общій и неопредѣленный характеръ. Во всякомъ случаѣ финикійская религія гораздо ближе къ египетской, нежели къ халдейской.

при правильномъ разсужденіи, долженъ бы былъ остановиться на одномъ изъ трехъ: или, основываясь на несомнѣнномъ лингвистическомъ единствѣ, отнести всѣхъ семитовъ безразлично къ одному культурно-историческому типу; или, раздѣляя эту слишкомъ обширную группу на меньшія по степени сродства второстепенныхъ діалектовъ, соединить въ одномъ отдѣлѣ Финикіянъ съ Евреями; или, наконецъ, руководясь при дѣленіи не языкомъ, а совокупностью культурныхъ примѣтъ, выдѣлить Финикіянъ (съ Карѳагеномъ) въ особый типъ на-ряду съ Халдеями, Евреями и Арабами. Но Данилевскій вмѣсто этого предпочелъ совершенно фантастическое и вовсе уже ни на чемъ не основанное сочетаніе Финикіи съ Ассиріей.

Я распространился объ этой частности не для того, чтобы укорять покойнаго писателя въ ошибкѣ, а только потому, что эта ошибка, которой такъ легко было бы избѣгнуть, показалась мнѣ яркимъ образчикомъ обще-русской оригинальности, состоящей, главнымъ образомъ, въ умственной безпечности.

А съ другой стороны, несомнѣнная возможность отвести такой важной культурной націи, какъ Финикія, любое изъ трехъ мѣстъ въ исторической классификаціи (кромѣ того невозможнаго положенія, какое она занимаетъ въ quasi-естественной системѣ нашего автора), а именно: или видѣть въ Финикіи одинъ изъ членовъ единаго обще-семитическаго типа, или признать ее, вмѣстѣ съ еврействомъ, за особую хананейскую или кенаано-пунійскую группу, или, наконецъ, выдѣлить ее въ отдѣльный культурно-историческій типъ,—эта одинаковая возможность принять по этому предмету три различные взгляда, изъ коихъ каждый имѣетъ относительное оправданіе, ясно пока-

зываетъ, насколько шатокъ и неустойчивъ самый принципъ дѣленія человѣчества на культурно-историческіе типы, насколько смутно понятіе такого типа, насколько неопредѣленны границы между этими условными группами, которыя Данилевскій наивно принимаетъ за вполнѣ дѣйствительныя соціальныя единицы. Объ этомъ не стоило бы и говорить, еслибы мы имѣли дѣло съ обыкновенною приблизительною классификаціей историческихъ явленій, а не съ претензіей на строго-опредѣленную и точную «естественную систему» исторіи.

Близкое сродство между греческимъ и латинскимъ языками замѣчалось непосредственно самими древними задолго до «глубокихъ филологическихъ изысканій» Боппа и Бюрнуфа. Несмотря на это, а также на тѣсную культурную связь между Греціей и Римомъ, Данилевскій сдѣлалъ изъ нихъ два особыхъ культурно-историческихъ типа. Отвергать дѣйствительную общность этихъ двухъ націй также для него легко, какъ и утверждать несуществующее единство Финикіи съ Ассиріей. Но всего страннѣе (съ точки зрѣнія «1-го закона» историческаго развитія) совмѣщеніе Данилевскимъ въ одинъ культурно-историческій типъ всѣхъ романскихъ и германскихъ народовъ. Кто же когда-нибудь «ощущалъ непосредственно» близкое сродство между шведскимъ и испанскимъ языками, между голландскимъ и итальянскимъ? Впрочемъ, желая всячески представить Европу какъ только одинъ изъ культурно-историческихъ типовъ на-ряду съ Китаемъ или Египтомъ, нашъ авторъ доходилъ даже до отрицанія вообще національныхъ отличій въ Европѣ. Возражая противъ тѣхъ, кто видитъ въ европейской культурѣ прорваніе національной ограничен-

ности, онъ говоритъ: «Здѣсь не принималось во вниманіе того, что Франція, Англія, Германія были *только единицами политическими*, а культурною единицей всегда была Европа въ цѣломъ,—что, слѣдовательно, никакого прорванія національной ограниченности не было и быть не могло» [1]). Хороша «естественная» система, для поддержанія которой приходится отрицать глубокія національныя отличія европейскихъ народовъ и утверждать, что между Нѣмцами и Французами, Испанцами и Англичанами существуетъ только политическое раздѣленіе.

VII.

Странности и несообразности въ «естественной» системѣ исторіи выступаютъ еще ярче, если мы сопоставимъ эту систему съ тѣми логическими требованіями, которыя ея авторъ выставляетъ какъ обязательныя для всякой классификаціи. Одно изъ этихъ требованій гласитъ: «Всѣ предметы или явленія одной группы должны имѣть между собою бо́льшую степень сходства или сродства, чѣмъ съ явленіями или съ предметами, отнесенными къ другой группѣ» [2]). Вотъ требованіе, безспорно обязательное для всякой классификаціи; но можно ли считать его соблюденнымъ въ такой «системѣ», гдѣ, напримѣръ, христіанская Византія соединяется съ древней Греціей въ одну группу, въ одинъ культурно-историческій типъ? Неужели, въ самомъ дѣлѣ, Данилевскій думалъ, что классическое эллинское художество имѣетъ бо́льшую степень сход-

[1]) «Р. и Е.», 119.
[2]) «Р. и Е.», 81.

ства или сродства съ византійскимъ искусствомъ (напр., иконописью), нежели съ европейскимъ искусствомъ новыхъ временъ, которое вѣдь принадлежитъ къ другой группѣ, къ другому—романо-германскому—культурно-историческому типу? Возможно ли также философію Платона и Аристотеля ставить въ болѣе тѣсную родственную связь съ ученіями византійскихъ схоластиковъ и аскетовъ, нежели съ метафизическими умозрѣніями западно-европейскихъ мыслителей, иногда прямо воспроизводившихъ древне-эллинскія идеи?

Въ силу другого, столь же несомнѣннаго, логическаго требованія, «группы должны быть однородны, т.-е. степень сродства, соединяющая ихъ членовъ, должна быть одинакова въ одноимянныхъ группахъ» [1]). Когда дѣло идетъ о романо-германскомъ культурно-историческомъ типѣ, то совершенно ясно, что подъ членами этой группы должно разумѣть отдѣльные европейскіе народы. Но вопросъ становится весьма затруднительнымъ относительно другихъ, принятыхъ Данилевскимъ, культурныхъ типовъ. Только одинъ изъ нихъ, греческій, подвергается нашимъ авторомъ опредѣленному расчлененію, именно по тремъ племенамъ: эолійскому, дорійскому и іонійскому [2]). Итакъ, по Данилевскому, выходитъ, что между этими тремя отдѣлами одного и того же эллинскаго народа, говорившими однимъ и тѣмъ же греческимъ языкомъ съ незначительнымъ различіемъ въ говорѣ, существуетъ такая же степень сродства, какъ между цѣлыми народами, говорящими на совершенно различ-

---

[1]) «Р. и Е.», 81.
[2]) «Р. и Е.», 105.

ныхъ языкахъ и имѣющими между собою во всѣхъ отношеніяхъ такъ мало общаго, какъ, напримѣръ, Итальянцы съ Датчанами. А на самомъ дѣлѣ, между Іонійцами и Дорійцами было никакъ не больше (если не меньше) различія, чѣмъ между Провансальцами и Нормандцами; Пьемонтцами и Неаполитанцами; верхне-нѣмецкимъ и нижне-нѣмецкимъ племенемъ. Какая же одинаковость сродства между членами дѣленія можетъ быть у романо-германской Европы, съ одной стороны, и у Греціи, съ другой, когда члены первой группы суть цѣлыя большія націи, а вторая вся составляетъ только одну націю? Но то же самое должно сказать почти о всѣхъ прочихъ культурно-историческихъ типахъ по классификаціи Данилевскаго. Любопытно было бы знать, напримѣръ, какіе члены дѣленія, — соотвѣтствующіе цѣлымъ великимъ націямъ, на которыя дѣлится Европа, — можно найти въ древне-египетскомъ или въ еврейскомъ культурно-историческомъ типѣ. Вообще совершенная неоднородность между группами этой мнимо-естественной системы бросается въ глаза. Европейскій міръ, все это обширное собраніе многихъ великихъ націй, охватившихъ весь міръ своими колоніями и своимъ культурнымъ вліяніемъ, поставляется здѣсь на-ряду съ отдѣльными народами, изъ которыхъ иные всегда оставались замкнутыми въ тѣсныхъ этнографическихъ и географическихъ предѣлахъ.

Этому несообразному сопоставленію разнородныхъ группъ нисколько, въ сущности, не помогаетъ допущенное Данилевскимъ различіе между типами уединенными и преемственными. Придавать существенное значеніе этому различію Данилевскій съ своей точки зрѣнія не въ правѣ, ибо этимъ вносился бы

новый принципъ дѣленія по другому существенному признаку, кромѣ самобытности культурнаго типа, а это прямо противорѣчило бы первому логическому требованію классификаціи.

Поэтому Данилевскій, справедливо догадываясь, что сдѣланная имъ уступка исторической истинѣ (различеніе уединенныхъ культуръ отъ преемственныхъ) грозитъ опасностью всей его системѣ, старается свести эту уступку на ничто, пытаясь всѣми средствами доказать, что настоящей преемственности, въ серьезномъ смыслѣ этого слова, т.-е. передачи образовательныхъ началъ, выработанныхъ однимъ культурнымъ типомъ, другому и усвоенія ихъ этимъ послѣднимъ — никогда не было и быть не можетъ. Свое отрицаніе исторической преемственности культурныхъ началъ нашъ авторъ возводитъ въ «законъ» — одинъ изъ найденныхъ имъ пяти законовъ историческаго развитія. «Законъ 3. Начала цивилизаціи одного культурно-историческаго типа не передаются народамъ другого типа. Каждый типъ вырабатываетъ ее для себя, при бо̀льшемъ или мѐньшемъ вліяніи чуждыхъ, ему предшествовавшихъ или современныхъ, цивилизацій» [1]).

Отрицаніе единаго человѣчества въ «естественной системѣ» нашего автора получаетъ свое необходимое логическое дополненіе въ этомъ «законѣ», отрицающемъ единство развитія въ человѣчествѣ, т.-е. всемірную исторію. Для оправданія этого мнимаго закона Данилевскій или обходитъ молчаніемъ, или голословно отрицаетъ всѣ историческіе примѣры дѣйствительной передачи образовательныхъ началъ отъ

---

[1]) «Р. и Е.», 94.

одного культурнаго типа къ другому. Между тѣмъ исторія полна этими примѣрами. Помимо того внѣшняго вліянія или воздѣйствія, которое допускается Данилевскимъ, повсюду и всегда самыя образующія духовныя начала воспринимались другъ отъ друга народами самыхъ различныхъ племенъ и культурно-историческихъ типовъ. Индія, несмотря на то, что она относится къ уединеннымъ типамъ, передала высшее выраженіе своей духовной культуры — буддизмъ — множеству народовъ совершенно другого племени и другого типа, передала не какъ матеріалъ только, не какъ «почвенное удобреніе», а какъ верховное опредѣляющее начало ихъ цивилизаціи. Недаромъ нашъ авторъ во всѣхъ своихъ историческихъ разсужденіяхъ такъ тщательно умалчиваетъ о буддизмѣ: это огромное всемірно-историческое явленіе никакъ не можетъ найти мѣста въ «естественной системѣ» исторіи. Религія — индійская по своему происхожденію, но съ универсальнымъ содержаніемъ и не только вышедшая за предѣлы индійскаго культурно-историческаго типа, но почти совсѣмъ исчезнувшая изъ Индіи, зато глубоко и всесторонне усвоенная народами монгольской расы, не имѣющими въ другихъ отношеніяхъ ничего общаго съ Индусами, — религія, которая создала, какъ свое средоточіе, такую своеобразную мѣстную культуру, какъ тибетская, и, однако же, сохранила свой универсальный международный характеръ и исповѣдуется пятью или шестью стами милліоновъ людей, разсѣянныхъ отъ Цейлона до Сибири и отъ Непала до Калифорніи — вотъ колоссальное фактическое опроверженіе всей теоріи Данилевскаго, ибо нѣтъ никакой возможности ни отрицать великой культурно-исто-

рической важности буддизма, ни пріурочить его къ какому-нибудь отдѣльному племени или типу.

Едва ли позволительно обходить такое затрудненіе замѣчаніями въ родѣ слѣдующаго: «Исторія древнѣйшихъ культурно-историческихъ типовъ — Египта, Китая, Индіи, Ирана, Ассиріи и Вавилона — слишкомъ мало извѣстна въ своихъ подробностяхъ, чтобы можно было подвергнуть наше положеніе (о непередаваемости культурныхъ началъ) критикѣ самихъ событій изъ исторіи этихъ цивилизацій; но сами результаты этой исторіи вполнѣ его подтверждаютъ. Не видно, чтобы у какого-либо народа неегипетскаго происхожденія принялась египетская культура; индійская цивилизація ограничилась народами, которые говорили языками санскритскаго корня» [1]. — Пускай исторія древняго Востока мало извѣстна въ своихъ подробностяхъ; но вѣдь буддизмъ не есть подробность, и всѣмъ извѣстенъ фактъ передачи этой индійской религіи Китайцамъ, Японцамъ, Манчжурамъ, Монголамъ и Тибетцамъ, которыхъ уже никакъ нельзя отнести къ народамъ, говорящимъ языками санскритскаго корня.

Если подъ «индійскою цивилизаціей» разумѣть совокупность *всѣхъ* культурныхъ особенностей, отличающихъ Индію отъ другихъ странъ, то въ такомъ случаѣ само собой разумѣется, что индійская цивилизація можетъ принадлежать только Индіи, т.-е., другими словами, что Индія можетъ быть только одна. Едва ли, однако, нашъ авторъ имѣлъ въ виду доказывать такой труизмъ или просто тождесловіе, о которомъ и спора быть не можетъ. Вопросъ о пе-

[1]) «Р. и Е.», 96.

редачѣ культуръ имѣетъ смыслъ и интересъ лишь въ томъ случаѣ, если подъ культурой разумѣть преимущественно духовныя образовательныя начала, выработанныя извѣстнымъ историческимъ типомъ. И тогда буддизмъ представляетъ несомнѣнный и весьма крупный примѣръ передачи такого духовнаго начала отъ одного племени другому, совершенно чуждому. Забывши о буддизмѣ, Данилевскій обходитъ молчаніемъ и универсальное значеніе еврейства. «Евреи, — говоритъ онъ, — не передали своей культуры ни одному изъ окружавшихъ или одновременно жившихъ съ ними народовъ» [1]. — Но подъ еврейскою культурою слѣдуетъ разумѣть только еврейскую религію. Это утверждаетъ самъ же Данилевскій въ другомъ мѣстѣ, относя Евреевъ къ односновнымъ типамъ и признавая, что религія была у нихъ единственнымъ самостоятельнымъ культурнымъ началомъ [2]. Слѣдовательно здѣсь можетъ быть рѣчь о передачѣ только религіи Евреевъ. Не передавать же имъ было свою архитектуру, напримѣръ, Финикіянамъ, у которыхъ они сами ее заимствовали. Религіозное же свое начало Евреи несомнѣнно передали, съ одной стороны, черезъ христіанство Грекамъ и Римлянамъ, Романо-Германцамъ и Славянамъ, а съ другой стороны, черезъ посредство мусульманства, Арабамъ, Персамъ и тюркскимъ племенамъ. Или и Библію нужно считать лишь внѣшнимъ матеріаломъ, лишь почвеннымъ удобреніемъ [3]?

---

[1] «Р. и Е.», 96.

[2] «Р. и Е.», 504.

[3] Ссылка на чудесный характеръ христіанскаго откровенія была бы здѣсь совершенно неумѣстна. Во-первыхъ, никто изъ вѣрующихъ въ чудесное происхожденіе христіанства не отнимаетъ у него при этомъ характера культурно-историческаго явленія, подчиненнаго условіямъ времени и національной среды.

Быть-можетъ чувствуя всю силу этого возраженія, Данилевскій попытался его обойти, но самымъ неловкимъ и неудачнымъ способомъ. «Евреи, — говоритъ онъ, — не передали своей культуры *ни одному изъ окружавшихъ или одновременно жившихъ съ ними народовъ*». Здѣсь подъ жизнью еврейскаго народа очевидно разумѣется его независимое политическое существованіе (такъ какъ помимо этого Евреи живутъ и до сихъ поръ). Но откуда же взялась подобная оговорка? Ни въ анти-историческомъ «законѣ» нашего автора, ни въ томъ историческомъ взглядѣ, противъ котораго онъ направленъ, объ одновременности политическаго существованія и о сосѣдствѣ, какъ условіяхъ передачи культурныхъ началъ — вовсе нѣтъ рѣчи. Отвергаемый Данилевскимъ обще-европейскій взглядъ на исторію утверждаетъ только, что человѣчеству, какъ единому и солидарному цѣлому, дано или задано одно общее дѣло, въ которомъ различные народы и группы народовъ участвуютъ въ различной мѣрѣ, вырабатывая на своей національной почвѣ образовательныя начала съ болѣе или менѣе широкимъ общечеловѣческимъ значеніемъ и передавая эти всемірно-историческія начала и идеи другимъ народамъ и группамъ народовъ не для «почвеннаго удобренія» ихъ національныхъ культуръ, а

Во-вторыхъ, чудеса *ветхозавѣтнаго* откровенія не мѣшаютъ же Данилевскому видѣть въ этой религіи культурно-историческую основу (и притомъ единственную) еврейскаго племени. Наконецъ, въ-третьихъ, никакъ уже нельзя отстранить факта передачи еврейскаго религіознаго начала чрезъ мусульманство народамъ арабскаго, мавританскаго и тюркскаго племенъ, для которыхъ это начало стало также главною образовательною основою всей ихъ культуры, а не «почвеннымъ удобреніемъ» только. Мусульманство не есть сверхъестественное откровеніе, и существенная связь между нимъ и еврействомъ не можетъ быть обойдена, какъ чудесное явленіе.

для дальнѣйшаго развитія и осуществленія самихъ этихъ началъ въ ихъ человѣческомъ содержаніи. Съ своей стороны, нашъ авторъ противопоставляетъ этому взгляду свой «3-й законъ», которымъ просто отрицается такая передача образовательныхъ культурныхъ началъ отъ одного историческаго типа къ другому, причемъ вопросъ о ихъ сосѣдствѣ или одновременномъ политическомъ существованіи не играетъ никакой роли. Упомянуть объ этомъ понадобилось нашему автору только для того, чтобы какъ-нибудь смягчить неимовѣрное, но необходимое для него утвержденіе, что Евреи никому не передали своего культурнаго начала. Но это смягченіе имѣло бы еще какой-нибудь смыслъ, еслибы во время появленія христіанства и мусульманства Евреи совсѣмъ перестали существовать, какъ особый типъ, чего, какъ извѣстно, не было, такъ что утвержденіе Данилевскаго ничего не выигрываетъ въ истинѣ отъ этого произвольнаго ограниченія.

Если Евреи дали міру высшее религіозное начало, то Греки послужили человѣчеству преимущественно въ области эстетической и умственной культуры, которую они передали непосредственно сначала восточнымъ народамъ, а потомъ Римлянамъ. Данилевскій простодушно отрицаетъ всякое значеніе эллинизаціи древняго Востока послѣ Александра Македонскаго, утверждая, что восточные народы остались тѣмъ, чѣмъ были, а всѣ культурные дѣятели александрійской эпохи были природными Греками, отъ которыхъ туземцамъ было ни тепло, ни холодно [1]). Трудно допустить, чтобы нашъ авторъ не зналъ, но

---

[1]) «Р. и Е.», 97—8.

очевидно онъ совершенно забылъ о Филонѣ *Іудеѣ*, о *Египтянинѣ* Валентинѣ, *Сирійцѣ* Бардезанѣ и т. д., и т. д. Такія, огромной важности, историческія явленія, какъ александрійскій іудаизмъ, какъ гностицизмъ, какъ неоплатоническая философія, рѣшительно не могутъ быть отнесены ни къ греческому культурному типу, въ отдѣльности взятому, ни къ египетскому, сирійскому или еврейскому; это былъ несомнѣнный результатъ глубокаго духовнаго взаимодѣйствія между этими различными типами, вслѣдствіе воспріятія восточными народами греческой культуры, не какъ «почвеннаго удобренія», а какъ высшаго образовательнаго начала. Авторъ «естественной системы исторіи» принужденъ забывать или обходить эти великія историческія явленія, не входящія въ его систему и противорѣчащія его «законамъ», также какъ онъ забываетъ или обходитъ буддизмъ и универсальное значеніе еврейства. На такомъ дефективномъ основаніи можно, конечно, утверждать и отрицать все, что угодно, но какая же цѣна такихъ утвержденій и отрицаній?

Изъ уваженія къ памяти покойнаго писателя мы пройдемъ молчаніемъ чрезвычайно странное его разсужденіе объ отношеніяхъ римской культуры къ греческой (стр. 99). Болѣе интересенъ вопросъ объ отношеніи нашей славяно-русской культуры къ греко-византійской Вотъ два, совершенно различные, культурно-историческіе типа, а между тѣмъ самъ Данилевскій долженъ, наконецъ, прямо признать, что одинъ изъ нихъ передалъ другому не внѣшній только матеріалъ культуры, не «почвенное удобреніе», а самыя высшія образовательныя начала его исторической жизни. Страннымъ образомъ — нашъ авторъ, повидимому,

вовсе не замѣтилъ рокового значенія этого факта для всего его воззрѣнія. Заявивши, что Россія и славянство суть наслѣдники Византіи, также какъ романо-германскіе народы—наслѣдники Рима, онъ даже не дѣлаетъ попытки какъ-нибудь объяснить, съ своей точки зрѣнія, эту передачу духовнаго наслѣдія, эту общность просвѣтительныхъ началъ, прямо противорѣчащую «3-му закону историческаго развитія». Этотъ законъ требуетъ, чтобы каждый культурно-историческій типъ вырабатывалъ изъ себя и для себя образовательныя начала своей цивилизаціи. Между тѣмъ приходится признать, что основное образовательное начало романо-германскихъ народовъ выработано не ими самими, а принято отъ одного изъ прежнихъ культурно-историческихъ типовъ; точно также основное образовательное и просвѣтительное начало русско-славянскаго историческаго типа выработано не имъ самимъ, а принято цѣликомъ и безъ всякаго измѣненія отъ византійскихъ Грековъ, принадлежащихъ къ иному культурному типу.

Нашъ авторъ не хочетъ допустить, что исключительная національность есть ограниченность, и что прогрессъ исторіи состоитъ въ разрывѣ этой ограниченности. Намъ нѣтъ надобности отвѣчать ему какими-нибудь разсужденіями; достаточно лишь вспомнить самыя великія и важныя явленія въ исторіи человѣчества: всѣ они были ознаменованы именно этимъ разрывомъ національной ограниченности, переходомъ отъ народнаго къ всечеловѣческому. Богато снабженный духовными дарами, индійскій народъ сказалъ свое вѣковѣчное слово міру въ буддизмѣ, и въ этомъ словѣ онъ пересталъ быть только индійскимъ. Буддизмъ не есть національная религія Индіи, а уни-

версальное, международное ученіе, одинъ изъ великихъ фазисовъ въ духовномъ развитіи всего человѣчества. Еврейскій народъ сосредоточилъ всѣ силы своего національнаго духа въ мессіанской идеѣ, и когда эта идея осуществилась въ историческомъ явленіи, она оказалась совсѣмъ не еврейскою, а опять-таки международною, вселенскою идеей, болѣзненно прорвавшей жесткую оболочку исключительнаго іудаизма. Какъ Индія съ враждою отвергла свое высшее порожденіе — буддизмъ, сдѣлавшійся за то «свѣтомъ Азіи», такъ и высшее всемірно-историческое порожденіе еврейской народности—христіанство—оказалось въ жестокомъ противорѣчіи съ іудейскимъ національизмомъ, но тѣмъ легче оно исполнило свою универсальную задачу—оплодотворить религіозною истиной Израиля всю языческую Европу и основать въ ней новый міръ общечеловѣческой культуры. И самая реакція противъ этой новой культуры со стороны старыхъ религіозныхъ началъ Востока, реакція, окончательно выразившаяся въ великомъ историческомъ явленіи мусульманства, имѣла явно не національный, а международный характеръ. И арабскій народъ, для того, чтобы осуществить это, хотя и отрицательное, но все-таки великое, въ историческомъ смыслѣ, дѣло, долженъ былъ прорвать свою національную ограниченность. Не изъ себя и не для себя выработали Арабы мусульманство. Магометъ, взявши изъ еврейства существенныя начала своей религіи, далъ имъ настолько общую, сверхнаціональную форму, что они могли быть переданы какъ высшее просвѣтительное и образовательное начало народамъ, ничего общаго съ Арабами и вообще съ Семитами не имѣвшимъ: Арійцамъ (Персамъ) и Туранцамъ (Туркамъ и Тата-

рамъ). При этомъ мы видимъ еще одно замѣчательное явленіе, совершенно непостижимое съ точки зрѣнія обособленныхъ культурно-историческихъ типовъ: та самая Индія, которая отвергла свою собственную религіозную идею (буддизмъ) и передала ее чуждымъ, монгольскимъ народамъ,—она же для себя принимаетъ (въ значительной своей части) чужую, арабскую, религію [1]).

VIII.

Видѣть въ исторіи человѣчества только жизнь отдѣльныхъ, себѣ довлѣющихъ, культурныхъ типовъ, этнографически и лингвистически опредѣленныхъ, — значитъ закрывать глаза на самыя важныя историческія явленія. Для разбираемой теоріи непонятенъ буддизмъ, непонятенъ исламъ и — что для нея печальнѣе — совершенно непонятно само христіанство въ его всемірно-историческомъ значеніи. Совсѣмъ умолчать о христіанствѣ, какъ онъ это сдѣлалъ относительно буддизма [2]), нашъ авторъ, конечно, не могъ. Онъ и говоритъ о немъ мимоходомъ нѣсколько разъ, признавая въ немъ высшую и абсолютную истину, но во всей книгѣ нельзя найти ни одного намека на то, какъ примирить вселенскую сущность этой истины съ коренною и окончательною отдѣльностью культурно-историческихъ типовъ. Противорѣчіе это съ особенною яркостью обнаруживается, благодаря тому

[1]) Индусовъ-мусульманъ считается теперь около пятидесяти милліоновъ.

[2]) Замѣтимъ для точности, что, не сказавши ни слова о буддизмѣ въ его настоящемъ значеніи международной и даже междуплеменной религіи, нашъ авторъ упоминаетъ одинъ разъ вскользь о *мѣстномъ* значеніи буддизма для Индіи (стр. 116): «Цивилизаціонный періодъ Индіи начинается, кажется, съ буддійскаго движенія».

взгляду на вѣроисповѣдныя различія, который подробно излагается нашимъ авторомъ. Признавая протестантство отрицаніемъ религіи вообще [1]), а католичество — «продуктомъ лжи, гордости и невѣжества» [2]), Данилевскій, по слѣдамъ прежнихъ славянофиловъ, отождествляетъ христіанство исключительно съ греко-россійскимъ исповѣданіемъ, которое и является, такимъ образомъ, единственно-адекватнымъ выраженіемъ абсолютной истины. А вмѣстѣ съ тѣмъ это же исповѣданіе признается спеціально просвѣтительнымъ началомъ *одного* русско-славянскаго культурно-историческаго типа, и въ этомъ качествѣ не допускается передача его другимъ типамъ. Но съ этимъ падаетъ все воззрѣніе Данилевскаго. Ибо тогда вмѣсто десяти или двѣнадцати болѣе или менѣе однородныхъ и равноправныхъ культурныхъ типовъ человѣчество должно дѣлиться только на двѣ безусловно несоизмѣримыя половины: съ одной стороны – православный славянскій міръ, обладающій исключительнымъ преимуществомъ абсолютной истины, а съ другой стороны — всѣ прочіе племена и народы, осужденные пребывать въ разныхъ формахъ лжи. Передъ этою безусловною и «наисущественнѣйшею» противоположностью между истиною и ложью блѣднѣютъ и исчезаютъ всѣ относительныя различія культурныхъ типовъ; ибо, какъ напоминаетъ намъ самъ Данилевскій, «отличіе истины отъ лжи *безконечно*», и «двѣ лжи всегда менѣе между собою отличаются, чѣмъ каждая изъ нихъ отъ истины» [3]).

Воззрѣніе нашего автора, вполнѣ несостоятельное

---

[1]) «Р. и Е.», 212.

[2]) «Р. и Е.», 60.

[3]) «Р. и Е.», 209.

съ исторической и религіозной точки зрѣнія, мало выигрываетъ отъ слабой попытки дать ему нѣчто въ родѣ философскаго оправданія («Россія и Европа», стр. 118—128):

«Человѣчество и народъ (нація, племя) относятся другъ къ другу какъ родовое понятіе къ видовому; слѣдовательно отношенія между ними должны быть вообще тѣ же, какія вообще бываютъ между родомъ и видомъ» [1]). Далѣе поясняется, что родъ есть или «только отвлеченіе, получаемое чрезъ исключеніе всего, что́ есть особеннаго въ видахъ», и въ этомъ смыслѣ «родъ есть нѣчто въ дѣйствительности невозможное»; или же подъ родомъ разумѣется *общее*, соединенное для своего осуществленія съ извѣстными опредѣленными особенностями, и въ этомъ смыслѣ родъ существуетъ реально, но лишь какъ совокупность всѣхъ своихъ видовъ. «Въ этомъ смыслѣ родъ малины не будетъ заключаться въ отвлеченномъ понятіи *общаго* между садовою малиной, ежевикою, костяникою, морошкою, поленикою, а въ совокупности малины, ежевики, костяники, морошки, поленики и т. д. Родъ кошки—не въ отвлеченіи *общаго* между львомъ и тигромъ, барсомъ, (домашнею) кошкою, рысью, а въ реальной совокупности всѣхъ ихъ. Въ первомъ смыслѣ родъ есть только *общевидовое*, и въ этомъ смыслѣ понятіе родовое будетъ у́же и ниже всякаго видового въ отдѣльности; во второмъ же смыслѣ родъ будетъ *всевидовое*, и потому шире и выше всякаго вида» [2]). Примѣняя это разсужденіе къ вопросу объ отношеніи между народностью и человѣчествомъ, Данилевскій заявляетъ, что «понятіе объ общечеловѣческомъ не

---

[1]) «Р. и Е.», 124.

[2]) «Р. и Е.», 125, 126.

только не имѣетъ въ себѣ ничего реальнаго и дѣйствительнаго, но оно—у́же, тѣснѣе, ниже понятія о племенномъ или народномъ, ибо это послѣднее, по необходимости, включаетъ въ себѣ первое и сверхъ того присоединяетъ къ нему нѣчто особое, дополнительное, которое именно и должно быть сохраняемо и развиваемо, дабы родовое понятіе о человѣчествѣ во второмъ (реальномъ) значеніи его получило все то разнообразіе и богатство въ осуществленіи, къ какому оно способно. Слѣдовательно, *общечеловѣческаго* не только нѣтъ въ дѣйствительности, но и желать быть имъ — значитъ желать довольствоваться общимъ мѣстомъ, безцвѣтностью, отсутствіемъ оригинальности, однимъ словомъ, довольствоваться невозможною неполнотою. Иное дѣло — *всечеловѣческое*, которое надо отличать отъ *общечеловѣческаго*; оно, безъ сомнѣнія, выше всякаго отдѣльно-человѣческаго, или народнаго; но оно и состоитъ только изъ совокупности всего народнаго, во всѣхъ мѣстахъ и временахъ существующаго и имѣющаго существовать; оно несовмѣстимо и неосуществимо въ какой бы то ни было одной народности; дѣйствительность его можетъ быть только разномѣстная и разновременная» [1]).

Эта экскурсія въ область формальной логики имѣла бы значеніе лишь въ томъ случаѣ, еслибы несомнѣнно было главное утвержденіе, съ котораго начинаетъ нашъ авторъ, а именно, что «человѣчество и народъ (нація, племя) относятся другъ къ другу какъ родовое понятіе къ видовому». Но откуда взялось это утвержденіе и какія у него основанія—это остается неизвѣстнымъ. На самомъ дѣлѣ, отношенія между

---

[1]) «Р. и Е.», 127.

человѣчествомъ и народомъ можно и должно мыслить совершенно иначе. Но допустимъ, что нашъ авторъ вообще правъ, перенося это отношеніе въ сферу отвлеченно-логическую. Во всякомъ случаѣ необходимо признать, что понятія рода и вида имѣютъ совершенно относительный и условный характеръ. Одна и та же группа, относясь къ подчиненнымъ группамъ, какъ родъ къ видамъ, можетъ сама имѣть лишь подчиненное видовое значеніе относительно другой, болѣе обширной группы. Самъ Данилевскій постоянно сбивается и колеблется, когда хочетъ опредѣлить реальные виды человѣческаго рода: то въ качествѣ этихъ видовъ являются у него народы, то племена, то культурно-историческіе типы. И однако, несмотря на такую условность въ различіи видового отъ родового, нашъ авторъ выводитъ изъ этого различенія очень тяжеловѣсныя нравственныя и практическія заключенія. «Если та группа,—говоритъ онъ,—которой мы придаемъ названіе культурно-историческаго типа, и не есть абсолютно высшая, то она, во всякомъ случаѣ, высшая изъ всѣхъ тѣхъ, интересы которыхъ могутъ быть сознательными для человѣка, и составляетъ, слѣдовательно, послѣдній предѣлъ, до котораго можетъ и должно простираться подчиненіе низшихъ интересовъ высшимъ, пожертвованіе частныхъ цѣлей общимъ» [1]). «Интересъ человѣчества» есть безсмысленное выраженіе для человѣка, тогда какъ слово: «европейскій интересъ» не есть пустое слово для Француза, Нѣмца, Англичанина [2]). Точно также для всякаго славянина «идея славянства должна быть высшею идеей, выше свободы, выше науки,

[1]) «Р. и Е.», 108.
[2]) Ibid.

выше просвѣщенія» [1]). Отрицая всякія обязанности къ человѣчеству, авторъ признаетъ (кромѣ обязанностей къ отдѣльнымъ людямъ) еще «особыя обязанности не только къ государству, но и къ той высшей единицѣ, которую мы называемъ культурно-историческимъ типомъ» [2]).

Трудно рѣшить, о чемъ здѣсь собственно говорится: о дѣйствительныхъ отношеніяхъ, или же только объ идеалѣ, о томъ, *что̀ должно быть*. Но ясно, что въ обоихъ случаяхъ авторъ совершенно неправъ. Еслибы, какъ онъ думаетъ, Французы, Нѣмцы, Англичане признавали свои обязанности къ Европѣ и ея общій интересъ ставили выше своихъ національныхъ интересовъ, то постоянный антагонизмъ и ожесточенныя войны между европейскими народами были бы невозможны, или, во всякомъ случаѣ, разсматривались бы всѣми какъ преступное междоусобіе. Однако, когда Франція при послѣднихъ Валуа и первыхъ Бурбонахъ, ради національнаго и политическаго соперничества съ Испаніей и Австріей, вступала въ союзъ съ чуждыми (и въ то время опасными) Европѣ Турками, никто не смотрѣлъ на это какъ на измѣну «романо-германскому культурно-историческому типу», какъ на преступное нарушеніе обязанностей относительно высшей соціальной группы. Если же авторъ имѣетъ въ виду не политическія отношенія и взгляды, а требованія общественной нравственности, то рѣшительно не видно, почему онъ останавливается на культурно-историческомъ типѣ, какъ на высшемъ предѣлѣ такихъ требованій. Несо-

---

[1]) «Р. и Е.», 132.
[2]) «Р. и Е.», 107.

мнѣнно, что этотъ предѣлъ (не говоря уже о его чрезвычайной шаткости и неясности) не только можетъ быть перейденъ, но лучшими представителями человѣчества дѣйствительно переходился. Ясно, напримѣръ, что не о какомъ-нибудь культурно-историческомъ типѣ, а о чемъ-то болѣе обширномъ и высокомъ заботился апостолъ Павелъ, когда распространялъ христіанство, проповѣдуя объединеніе всего человѣчества во Христѣ.

«Но что̀ же такое интересъ человѣчества? Кѣмъ сознаваемъ онъ, кромѣ одного Бога?» — спрашиваетъ нашъ авторъ, и тутъ же, самъ того не замѣчая, разрѣшаетъ этотъ вопросъ въ смыслѣ отвергаемой имъ идеи. «*Безъ сомнѣнія*, — продолжаетъ онъ, — *въ интересахъ человѣчества лежало*, чтобы Римъ былъ разрушенъ, и на мѣстѣ его цивилизаціи временно воцарилось варварство; но, конечно, ни одинъ Римлянинъ (?) и ни одинъ Германецъ не зналъ и не могъ знать, что этого требовалъ интересъ человѣчества. Сознаніе той пользы для человѣчества, которая имѣла произойти отъ нашествія варваровъ (еслибы это сознаніе было даже возможно), конечно, не только не могло обязывать римскаго гражданина содѣйствовать такому вожделѣнному для человѣчества событію, но не мо̀гло бы даже оправдывать его отъ обвиненія въ измѣнѣ за дѣятельность, въ эту сторону направленную» [1]).

Итакъ, оказывается, что интересы человѣчества, кромѣ Бога, сознаются еще (хотя и post factum) авторомъ «Россіи и Европы», говорящимъ: «безъ сомнѣнія, въ интересахъ человѣчества лежало, чтобы Римъ былъ разрушенъ». А вопросъ времени здѣсь не имѣетъ

---

[1]) «Р. и Е.», 108.

значенія, ибо всегда существовали люди, опережавшіе своимъ сознаніемъ большинство современниковъ и даже предварявшіе самые факты. Впрочемъ, историческій примѣръ, такъ удачно приведенный Данилевскимъ, позволяетъ обойтись и безъ пророковъ. Еслибы нашъ авторъ зналъ или вспомнилъ знаменитое произведеніе Августина: «De civitate Dei», — то онъ, конечно, не рѣшился бы утверждать, что ни одинъ Римлянинъ не могъ сознавать интересовъ человѣчества въ разрушеніи Римской имперіи. Именно это самое сознаніе (насколько полно и удовлетворительно — это другой вопросъ) высказывается великимъ христіанскимъ писателемъ и римскимъ гражданиномъ. А что какіе-нибудь язычествующіе римскіе патріоты могли обвинять его за это въ измѣнѣ, то вѣдь такому же обвиненію навѣрно подвергся бы всякій Французъ, который, проникшись воззрѣніями нашего автора, сталъ бы, во время франко-прусской войны, на точку зрѣнія высшихъ интересовъ романо-германскаго культурно-историческаго типа и потребовалъ бы подчинить имъ низшіе интересы французской націи.

Вообще же отдавать безусловное предпочтеніе (въ смыслѣ высшаго предѣла человѣческихъ обязанностей) культурному типу, какъ группѣ *болѣе конкретной и опредѣленной* сравнительно съ человѣчествомъ, какъ съ понятіемъ слишкомъ отвлеченнымъ и неяснымъ, — значитъ открывать свободную дорогу всякому дальнѣйшему пониженію нравственныхъ требованій. Ибо совершенно несомнѣнно, что интересы національные (въ тѣсномъ смыслѣ) гораздо конкретнѣе, опредѣленнѣе и яснѣе интересовъ цѣлаго культурно-историческаго типа, который для большинства смертныхъ, пожалуй, представляется еще туманнѣе,

чѣмъ для Данилевскаго человѣчество; точно также несомнѣнно, что интересы какого-нибудь сословія или партіи всегда опредѣленнѣе и конкретнѣе, нежели интересы обще-національные или обще-государственные, и наконецъ уже вовсе никакому сомнѣнію не можетъ подлежать, что для всякаго его личные эгоистическіе интересы суть изо всѣхъ прочихъ самые ясные, самые опредѣленные и конкретные.

И совершенно напрасно, въ насмѣшку надъ идеей человѣчества, нашъ авторъ говоритъ, что для дѣйствительности этой идеи необходимо предположить какого-то «духа земли», который внутри себя сознаетъ коллективную жизнь всего человѣчества. Во-первыхъ, этого вовсе не нужно, ибо, помимо духа земли, такое сознаніе можетъ принадлежать и простымъ смертнымъ, какъ, напримѣръ, апостолу Павлу, блаженному Августину или хоть бы самому Данилевскому. А во-вторыхъ, я не вижу, почему «духъ земли» (или точнѣе «духъ человѣчества») смѣшнѣе, чѣмъ «духъ народа», — а что касается до «духа культурно-историческаго типа», то онъ мнѣ рѣшительно кажется самымъ смѣшнымъ и неосновательнымъ изо всѣхъ духовъ.

Воззрѣніе нашего автора на отношенія народнаго къ общечеловѣческому оказывается несостоятельнымъ, если даже допустить (какъ мы это выше сдѣлали) то общее положеніе, изъ котораго онъ исходитъ, а именно, что человѣчество относится къ частнымъ группамъ, его составляющимъ, *какъ родъ къ видамъ*. Но на чемъ же, однако, основано само это положеніе и почему авторъ «Россіи и Европы», столь обстоятельный въ другихъ случаяхъ, не сдѣлалъ даже и попытки опровергнуть или устранить иной взглядъ на

дѣло, тотъ взглядъ, который со временъ ап. Павла (а отчасти и Сенеки) раздѣлялся лучшими умами Европы, а въ настоящее время становится даже достояніемъ положительно-научной философіи? Я разумѣю взглядъ, по которому человѣчество относится къ племенамъ и народамъ, его составляющимъ, не какъ родъ къ видамъ, а *какъ цѣлое къ частямъ*, какъ реальный и живой организмъ къ своимъ органамъ или членамъ, жизнь которыхъ существенно и необходимо опредѣляется жизнью всего тѣла. Понятіе тѣла не есть пустое отвлеченіе отъ представленій о его членахъ, и точно также тѣло не можетъ мыслиться и какъ простая совокупность или аггрегатъ своихъ членовъ; слѣдовательно, отношеніе родового къ видовому непримѣнимо здѣсь ни въ одномъ изъ двухъ значеній, различаемыхъ нашимъ авторомъ. А между тѣмъ идея человѣчества, какъ живого цѣлаго (а не какъ отвлеченнаго понятія и не какъ аггрегата) настолько вошла, еще съ первыхъ временъ христіанства, въ духовные инстинкты мыслящихъ людей, что отъ этой идеи никакъ не могъ отдѣлаться и самъ Данилевскій, называющій въ одномъ мѣстѣ свои «культурно-историческіе типы» — *живыми и дѣятельными органами человѣчества* [1]). Къ сожалѣнію, въ этихъ словахъ можно видѣть именно только проявленіе безотчетнаго инстинкта истины. Еслибы это была серьезная и сознательная мысль автора, то ему пришлось бы отречься отъ всего содержанія и даже отъ самыхъ мотивовъ его труда. Если, въ самомъ дѣлѣ, культурно-историческіе типы суть живые и дѣятельные (а слѣдовательно, въ нѣкоторой степени, и со-

---

[1]) «Р. и Е.», 129.

знательные органы) человѣчества, какъ единаго духовно-физическаго организма, то понятія «общечеловѣческаго» и «всечеловѣческаго» получаютъ, по отношенію къ частнымъ группамъ, такое положительное и существенное значеніе, которое прямо противорѣчитъ основному воззрѣнію Данилевскаго на коренную самостоятельность и необходимое обособленіе культурно-историческихъ типовъ. Тогда уже нужно бросить и то практическое заключеніе, что будто бы интересы человѣчества для насъ не существуютъ и не должны существовать, и будто бы никакихъ обязанностей къ нему мы имѣть не можемъ. Придется, напротивъ, принять совершенно иное заключеніе: если всякая частная группа, національная или племенная, есть лишь органъ (орудіе) человѣчества, то наши обязанности къ народу или племени, т.-е. къ *орудію*, существенно обусловлены высшими обязанностями по отношенію къ тому, для чего это орудіе должно служить. Мы обязаны подчиняться народу лишь подъ тѣмъ условіемъ, чтобы онъ самъ подчинялся высшимъ интересамъ цѣлаго человѣчества. Сто́итъ только въ «систему» культурно-историческихъ типовъ серьезно подставить понятіе о «живыхъ и дѣятельныхъ органахъ человѣчества», — и уже однимъ этимъ опредѣленіемъ вполнѣ опровергается партикуляризмъ нашего автора, и вмѣсто всякой критики ему достаточно было бы напомнить старую римскую басню о членахъ тѣла, пожелавшихъ жить только для себя.

IX.

Еслибы національизмъ, возведенный въ систему нашимъ авторомъ, противорѣчилъ только основной хри-

стіанской и гуманитарной идеѣ (единаго человѣчества), то это опровергало бы его лишь въ глазахъ людей съ искренними христіанскими убѣжденіями или же особенно чуткихъ къ высшимъ нравственнымъ требованіямъ. Но теорія «Россіи и Европы» несовмѣстима не только съ христіанскою *идеей*, но и съ самимъ историческимъ *фактомъ* христіанства, какъ религіи универсальной, всемірно-исторической, которую никакъ нельзя приспособить къ какому-нибудь особому культурному типу. За исключеніемъ (и то неполнымъ) нѣсколькихъ народовъ, преимущественно относящихся къ «уединеннымъ» типамъ, христіанство охватило собою всѣ главные (преемственные) культурно-историческіе типы, различаемые нашимъ авторомъ. Рожденное въ еврействѣ, оно проникло весь Египетъ и всю Сирію, часть Аравіи и Персіи, покорило Грецію и Римъ и, наконецъ, сдѣлалось высшимъ образовательнымъ началомъ двухъ (по Данилевскому) новыхъ культурныхъ типовъ: романо-германскаго и славянскаго. На какой отдаленный планъ передъ этимъ универсальнымъ фактомъ, даже съ чисто-исторической точки зрѣнія, должны отступить всѣ частныя этнографическія и лингвистическія дѣленія! Даже и явившіяся позднѣе вѣроисповѣдныя различія нисколько не приближаютъ дѣйствительную исторію христіанства къ искусственному анти-историческому воззрѣнію Данилевскаго. Ибо при этомъ воззрѣніи совершенно непонятно, почему *одинъ* культурно-историческій типъ (романо-германскій) выработалъ *два*, столь различныя между собою, вѣроисповѣданія, какъ католическое и протестантское; также почему славянскій типъ, вмѣсто того, чтобы на своей самобытной почвѣ возростить особую исповѣдную форму, при-

нялъ ее цѣликомъ изъ чужого культурно-историческаго типа — греческаго.

Кромѣ христіанства, въ непримиримомъ противорѣчіи съ воззрѣніями «Россіи и Европы» находится, какъ мы видѣли, и историческое явленіе двухъ другихъ универсальныхъ, точнѣе, международныхъ или сверхнародныхъ религій – буддизма и мусульманства, а также и еврейской религіи, которая, несмотря на свой національный характеръ, передала, однако, свои существенныя начала чужимъ мірамъ христіанства и ислама.

Но все это противорѣчіе между теоріей нашего писателя и историческою дѣйствительностью *въ области религіи* не было бы еще окончательнымъ приговоромъ для теоріи въ глазахъ очень многихъ. На религію, вообще, нерѣдко смотрятъ какъ на явленіе отжившее или отживающее, которому будетъ все меньше и меньше мѣста въ дальнѣйшихъ судьбахъ народовъ. А при такомъ взглядѣ, теорія, несостоятельная въ объясненіи *религіознаго* универсализма, могла бы, однако, годиться для опредѣленія нашихъ настоящихъ и будущихъ судебъ. Пусть въ старину—такъ можно разсуждать—люди болѣе объединялись религіей, нежели раздѣлялись народностью; теперь вѣра повсюду теряетъ свою силу и никогда уже болѣе не вернетъ своего прежняго значенія; слѣдовательно, племенныя и національныя дѣленія могутъ теперь стать окончательно рѣшающимъ началомъ человѣческихъ отношеній. Но, на бѣду для подобнаго рода воззрѣній, универсализмъ человѣческаго духа проявлялся и проявляется не въ одной только религіозной области, а еще очевиднѣе и прямѣе въ другой важной и неустранимой сферѣ историческаго развитія—въ *наукѣ*.

Данилевскій, бывшій самъ отчасти ученымъ, хорошо понималъ значеніе этого фактора и его неудобство для исключительно-національныхъ воззрѣній, а потому и посвятилъ вопросу о національности въ наукѣ цѣлое длинное разсужденіе, безъ сомнѣнія самое значительное во всей его книгѣ. Но съ удовольствіемъ признавая въ этомъ разсужденіи нѣсколько вѣрныхъ мыслей и не мало интересныхъ указаній, мы должны, вмѣстѣ съ тѣмъ, выразить искреннее удивленіе, какимъ образомъ этотъ даровитый и въ знакомыхъ ему научныхъ сферахъ весьма сообразительный писатель совершенно не замѣтилъ, что его вспомогательный трактатъ объ историческомъ развитіи науки, во-первыхъ, доказываетъ прямо обратное тому, что́ предполагалось имъ доказать, а во-вторыхъ, опрокидываетъ мимоходомъ и главную теорію «Россіи и Европы».

Позволительно, прежде всего, спросить: къ какому культурно-историческому типу, къ какой *мѣстной* цивилизаціи должно пріурочить ту науку или ту совокупность наукъ, о которой такъ хорошо разсуждаетъ нашъ авторъ? Дѣло въ томъ, что онъ говоритъ лишь объ *одномъ*, внутренне-связномъ и послѣдовательномъ развитіи науки, постепенно переходившей отъ менѣе совершенныхъ фазисовъ къ болѣе совершеннымъ. Никакихъ *типовъ* развитія мы здѣсь не видимъ, а только *степени* развитія, причемъ ученые различныхъ націй въ разной мѣрѣ способствовали возведенію общаго имъ научнаго дѣла съ одной степени на другую. Такъ, напримѣръ, древній Грекъ (Гиппархъ) создаетъ искусственную систему для астрономіи, Славянинъ (Коперникъ) возводитъ эту науку на степень естественной системы, Нѣмецъ (Кеплеръ), опираясь на систему своего предшественника-Поляка, доходитъ

до частныхъ эмпирическихъ *законовъ* въ астрономіи, а Англичанинъ (Ньютонъ), продолжая ихъ труды, возвышается, наконецъ, до общаго раціональнаго закона. Къ какому же культурно-историческому типу все это относится? Къ одному романо-германскому отнести нельзя, ибо самъ Данилевскій указываетъ на участіе въ этомъ дѣлѣ древняго Грека и новаго Славянина, т.-е., по его воззрѣнію, представителей двухъ особыхъ, отдѣльныхъ отъ романо-германскаго, культурныхъ типовъ. Но также точно невозможно и раздѣлить все дѣло по этимъ тремъ типамъ, такъ какъ труды Гиппарха и Птолемея имѣютъ въ астрономической наукѣ извѣстное значеніе лишь какъ первоначальныя попытки научныхъ построеній, а система Коперника никакъ не можетъ быть выдѣлена изъ общаго развитія астрономическихъ знаній въ новой Европѣ.

Но, повидимому, Данилевскій, разсуждая серьезно объ исторіи наукъ, болѣе или менѣе ему извѣстныхъ, просто забылъ о своей теоріи культурно-историческихъ типовъ и о своей «естественной системѣ» исторіи. Иначе невозможно себѣ объяснить, почему онъ, вмѣсто того, чтобы говорить о различныхъ типахъ науки сообразно цѣльнымъ и обособленнымъ группамъ, на которыя онъ дѣлилъ человѣчество, указываетъ лишь на *національный* характеръ, присущій ученымъ различныхъ *націй*, причемъ народы одного и того же германо-романскаго типа — Нѣмцы, Англичане, Французы, Голландцы, Шведы — разсматриваются какъ совершенно особыя и самостоятельныя націи, и въ перемежку съ ними являются Поляки и древніе Греки, безъ всякаго вниманія къ различію культурно-историческихъ типовъ. Это тѣмъ болѣе странно, что въ

другомъ мѣстѣ книги, когда авторъ имѣлъ въ виду показать тѣсное единство романо-германской группы какъ одного нераздѣльнаго культурно-историческаго типа, онъ даже отрицалъ всякое значеніе національныхъ различій въ Европѣ, признавая Францію, Англію, Германію и т. д. *только политическими* единицами [1]).

Разсмотрѣвъ исторію развитія девяти наукъ и отмѣтивъ въ нихъ въ совокупности 33 періода или фазиса развитія, разграниченныхъ 24-мя научными реформами, нашъ авторъ отмѣчаетъ національность всѣхъ тѣхъ ученыхъ, которые возвели свою науку на непосредственно высшую степень развитія. Оказывается, что въ созданіи искусственной системы по этимъ девяти наукамъ принимали участіе: древній Грекъ, Англичанинъ, Нѣмцы и Шведы; въ основаніи естественной системы участвовали: Славянинъ, Голландецъ, Французы и Англичане; въ періодъ частныхъ эмпирическихъ законовъ введены эти науки Нѣмцами, Французами и Англичанами; наконецъ, опредѣленіе общаго раціональнаго закона, достигнутое только для двухъ наукъ (астрономіи и физики невѣсомыхъ), принадлежитъ въ одномъ случаѣ Англичанину, а въ другомъ -- Англичанину вмѣстѣ съ Нѣмцемъ [2]).

«Весьма поучительная табличка», въ которой нашъ авторъ выразилъ этотъ результатъ (за полноту и совершенную точность этой таблички мы, конечно, не ручаемся), можетъ служить нагляднымъ опроверженіемъ его главной теоріи, которая оказывается несовмѣстимой съ дѣйствительною исторіей науки. Ибо, какъ явствуетъ изъ этой таблицы, развитіе науки

[1]) См. выше.

[2]) «Р. и Е.», 160.

не можетъ быть разграничено ни по культурно-историческимъ типамъ, ни по національностямъ: наука есть общее нераздѣльное дѣло, въ которомъ вполнѣ солидарны между собою ученые всякихъ націй и типовъ. А что, затѣмъ, въ этомъ общемъ дѣлѣ національность ученыхъ имѣетъ нѣкоторое относительное вліяніе на характеръ и направленіе ихъ частныхъ трудовъ — этого никто никогда не отрицалъ. Нельзя ничего возразить въ принципѣ противъ того указанія, что Французы оказались преимущественно способными къ созданію естественныхъ системъ, а Нѣмцы—къ открытію частныхъ эмпирическихъ законовъ, хотя самый этотъ выводъ кажется намъ слишкомъ частнымъ и слишкомъ эмпирическимъ [1]). Насколько, впрочемъ, вліяніе національнаго характера подчиняется существеннымъ интересамъ общаго научнаго дѣла, видно изъ того, что и этотъ переходъ частныхъ наукъ изъ одного фазиса развитія въ другой (причемъ Данилевскій усматриваетъ особенно-важное значеніе національности великихъ научныхъ двигателей) совершался иногда совмѣстными трудами ученыхъ изъ разныхъ націй. Самъ авторъ отмѣчаетъ четыре такихъ случая, не давая имъ, впрочемъ, никакого объясненія съ своей точки зрѣнія.

Ни одинъ европеецъ и ни одинъ русскій западникъ никогда не сомнѣвался въ томъ, что каждый народъ занимается наукою (какъ и всѣмъ прочимъ) *по своему*, на свой ладъ. Но это *свое* въ ученыхъ тру-

---

[1]) Получится ли въ самомъ дѣлѣ какое-нибудь опредѣленное понятіе о національномъ характерѣ нѣмецкаго ума, если сопоставить эту предполагаемую склонность къ частному и эмпирическому съ несомнѣннымъ превосходствомъ Нѣмцевъ въ сферѣ самой общей раціональной философіи? Да и въ области точныхъ наукъ при возведеніи научныхъ знаній на степень общаго раціональнаго закона—изъ двухъ случаевъ въ одномъ участвовали Нѣмцы.

дахъ Нѣмцевъ, Англичанъ, Французовъ и т. д. нисколько не мѣшаетъ имъ заниматься однимъ общимъ научнымъ дѣломъ, въ которомъ всѣ они вполнѣ солидарны между собою и которое принадлежитъ не какому-нибудь культурно-историческому типу, а всему человѣчеству. Самъ Данилевскій, умалчивая о египетской, еврейской, персидской или мексиканской наукѣ, а ученые труды древнихъ Грековъ и Славянина Коперника включая въ составъ европейской науки, очевидно признаетъ, что эта наука есть не только романо-германская, но вмѣстѣ съ тѣмъ и *общечеловѣческая*. Все, что̀ можно найти научнаго у древнихъ народовъ, вошло въ науку европейцевъ, было ими полнѣе и глубже разработано и, слѣдовательно, имѣетъ значеніе лишь какъ низшая подготовительная ступень въ развитіи этой одной европейской науки. Помимо нея, никакой другой особой науки въ дѣйствительности никогда не было. Но можетъ быть еще будетъ? Нашъ авторъ, настаивающій на національномъ характерѣ науки и совершенно забывшій при этомъ о своихъ «культурно-историческихъ типахъ», не придаетъ никакого яснаго и опредѣленнаго смысла своимъ надеждамъ на «самобытную славянскую науку». Должна ли эта самобытность ограничиваться особенностями *національнаго* характера, какъ въ англійской, французской, германской наукѣ; или же, въ виду того, что Славяне составляютъ особый культурно-историческій типъ, отдѣльный отъ Европы, будущее ихъ научное творчество должно представить небывалое доселѣ явленіе науки не-европейской, совершенно особенной и отдѣльной? Ожидать отъ славянства, т.-е. прежде всего отъ Россіи, дѣятельнаго и самостоятельнаго участія въ развитіи «романо-германской»

науки, было бы, конечно, несогласно съ общимъ воззрѣніемъ нашего автора, но не заключало бы въ себѣ никакой внутренней невозможности. Такимъ надеждамъ на процвѣтаніе у насъ европейской науки (съ русскимъ національнымъ оттѣнкомъ) слѣдуетъ только противопоставить простое фактическое указаніе (за которое можно сердиться, но которое опровергнуть нельзя), что настоящее положеніе русской науки никакихъ основаній и задатковъ для болѣе успѣшнаго научнаго развитія не представляетъ [1]).

Если же подъ «самобытною славянскою наукой» (согласно основному воззрѣнію «Россіи и Европы») разумѣть особый, небывалый доселѣ типъ науки, существенно отличный отъ европейскаго, то въ скромныхъ трудахъ русскихъ ученыхъ, старающихся по мѣрѣ силъ внести свой вкладъ въ общее умственное достояніе Европы, мы, конечно, не найдемъ никакихъ начатковъ такого вполнѣ самобытнаго научнаго творчества. Этихъ начатковъ будущей славянской науки слѣдуетъ искать только у тѣхъ изъ нашихъ ученыхъ писателей, которые, не удовлетворяясь европейскою наукой, стремятся къ новымъ, лучшимъ началамъ знанія. Сфера для поисковъ здѣсь весьма ограничена, ибо изо всѣхъ нашихъ славянофиловъ только двое (тѣсно между собою связанные и единомысленные)— Н. Я. Данилевскій и Н. Н. Страховъ — посвящали свои труды существеннымъ вопросамъ знанія. У перваго изъ нихъ мы нашли попытку представить «естествен-

[1]) Нужно страдать неисцѣлимымъ ослѣпленіемъ, чтобы не замѣчать быстраго пониженія научнаго уровня въ Россіи за послѣдніе годы. Развѣ возможно было тридцать или хотя бы пятнадцать лѣтъ тому назадъ, чтобы представители высшаго научнаго образованія издавали такія книги, какъ, напр., «Психологія», профессора Владиславлева, или: «О наказаніи въ русскомъ правѣ XVII вѣка», профессора Сергѣевскаго?!

ную систему» исторіи. Эта система, соединяющая разнородное, раздѣляющая однородное и вовсе пропускающая то, что̀ не вкладывается въ ея рамки, есть лишь произвольное измышленіе, главнымъ образомъ обусловленное малымъ знакомствомъ Данилевскаго съ данными исторіи и филологіи и явно противорѣчащее тѣмъ логическимъ требованіямъ всякой классификаціи, которыя онъ самъ позаботился выставить. Видѣть въ этомъ дефективномъ опытѣ какіе-либо положительные задатки самобытной русской науки нѣтъ никакой возможности. Да еслибы даже авторъ и дѣйствительно представилъ естественную систему исторіи, то онъ въ этомъ пошелъ бы только по слѣдамъ европейскихъ, напримѣръ французскихъ ученыхъ, создавшихъ естественныя системы въ другихъ наукахъ: и тутъ не обозначилось бы никакого самобытнаго научнаго типа.

Но, кромѣ «Россіи и Европы», Данилевскому принадлежитъ другой, во всякомъ случаѣ, болѣе основательный и важный трудъ: двухъ-томное критическое изслѣдованіе о дарвинизмѣ. Если самобытныя начала знанія, которыя должна явить міру русская наука, не могли обнаружиться въ историческихъ построеніяхъ «Россіи и Европы», по той простой причинѣ, что авторъ не владѣлъ въ этой области сколько-нибудь достаточнымъ научнымъ матеріаломъ, то никакъ нельзя сказать того же о «Дарвинизмѣ». Покойный Данилевскій былъ — если не по профессіи, то по призванію — ученымъ естествоиспытателемъ, и въ основательномъ знакомствѣ съ предметами этой области ему, конечно, никто не откажетъ. Съ другой стороны, теорія Дарвина касается не какихъ-нибудь естественно-научныхъ частностей, а поднимаетъ самый

коренной и жизненный вопросъ біологіи, существенно связанный, какъ это прекрасно показалъ самъ Данилевскій, съ цѣлымъ научнымъ міросозерцаніемъ Кромѣ того, разрѣшеніе этого вопроса въ Дарвиновой теоріи *естественнаго отбора при борьбѣ за существованіе*,— опять-таки по остроумному и вѣрному замѣчанію Данилевскаго, — обнаруживаетъ (подобно основному принципу Гоббеса: *bellum omnium contra omnes*, и экономической теоріи *свободной конкурренціи* Адама Смита) явное, хотя, конечно, ненамѣренное и безсознательное вліяніе англійскаго національнаго характера, столь сильнаго и энергичнаго въ жизненной борьбѣ.

Все это вмѣстѣ взятое: важность задачи, компетентность нашего автора, приложившаго къ ней всѣ свои умственныя силы и дарованія и посвятившаго ей значительную часть своей жизни, наконецъ, отпечатокъ національнаго духа на воззрѣніи Дарвина, — все это позволяло ожидать, что русскій и притомъ славянофильскій критикъ не ограничится однимъ отрицательнымъ разборомъ, а противопоставитъ англійской теоріи столь же глубокое, но болѣе вѣрное и многостороннее (по крайней мѣрѣ, съ его собственной точки зрѣнія) рѣшеніе этой міровой задачи, и притомъ рѣшеніе, ярко запечатлѣнное русскою духовною особенностью. Конечно, и такой трудъ не основалъ бы еще самобытной славянской науки, но все-таки нѣчто было бы сдѣлано, и наша научная самобытность не представлялась бы уже такою пустою и смѣшною претензіей.

Съ величайшимъ интересомъ принялся я, два года тому назадъ, за чтеніе двухъ полновѣсныхъ томовъ «Дарвинизма». Безспорныя достоинства этой книги, въ которую авторъ, повидимому, вложилъ

всю свою душу, поддерживали интересъ до конца, но не могли помѣшать полному и горькому разочарованію. Въ «Дарвинизмѣ» не оказалось именно того, чего я отъ него ожидалъ и имѣлъ основаніе ожидать: русской самостоятельной теоріи происхожденія видовъ, взамѣнъ отвергаемой англійской. Повѣривъ друзьямъ, я искалъ русскаго Дарвина, а нашелъ только симпатичнаго русскаго человѣка, превосходно разбирающаго чужія научныя идеи. Разочарованіе мое не могло умѣряться и тою мыслью, что только смерть помѣшала автору высказать положительную сторону своего воззрѣнія. Изъ плана всего сочиненія явствовало, что недовершенная половина должна была содержать лишь дальнѣйшую критическую разработку частныхъ вопросовъ, связанныхъ съ дарвинизмомъ [1]).

Какого бы кто ни держался взгляда на дарвинизмъ *по существу*, о характерѣ и значеніи собственно книги Данилевскаго спора быть не можетъ. Это есть, вообще говоря, самый полный, самый обстоятельный и прекрасно изложенный сводъ всѣхъ существенныхъ возраженій, сдѣланныхъ противъ теоріи Дарвина *въ европейской наукѣ*. Едва ли не самое важное и съ перваго взгляда рѣшительное возраженіе противъ дарвинизма состоитъ въ томъ, что скрещиваніе должно поглощать вновь появляющіяся мелкія индивидуальныя отличія, прежде чѣмъ они успѣютъ накопиться, посредствомъ наслѣдственности, и усилиться до такой степени, чтобы стать выгодными для организма въ борьбѣ за существо-

[1]) Одинъ довольно обширный отрывокъ изъ этой части («О выраженіи ощущеній») былъ потомъ напечатанъ въ «Русскомъ Вѣстникѣ» и вполнѣ подтверждаетъ мое заключеніе.

ваніе; такъ, напримѣръ, особенная пушистость у сѣверныхъ видовъ извѣстныхъ животныхъ не могла появиться путемъ постепеннаго накопленія, такъ сказать, *по волоску,* въ длинномъ ряду поколѣній, побѣждавшихъ въ борьбѣ за существованіе, ибо нужно уже замѣтное преимущество въ густотѣ шерсти, чтобы дать одному животному лучшую защиту отъ холода, чѣмъ другому, и тѣмъ обусловить естественный отборъ. Это, во всякомъ случаѣ, интересное возраженіе, обстоятельно изложенное въ книгѣ Данилевскаго, принадлежитъ, однако, не ему, а какъ онъ самъ добросовѣстно указываетъ — англійскому зоологу Миворту.

Но допустимъ даже, что критическое изслѣдованіе дарвинизма обильно совершенно оригинальными и новыми возраженіями. Во всякомъ случаѣ, далѣе *отрицательной* критики, далѣе *разрушенія чужой теоріи,* русскій мыслитель не пошелъ. Никакой даже попытки объяснить положительнымъ образомъ происхожденіе растительныхъ и животныхъ видовъ онъ не сдѣлалъ. Если объ особомъ характерѣ грядущей славянской науки судить по важнѣйшему ученому труду главнаго провозвѣстника этой науки, то ея самобытное дѣло будетъ состоять только въ разрушеніи научныхъ построеній Европы, а рѣшеніе положительныхъ задачъ знанія придется, вѣроятно, предоставить неграмъ, папуасамъ и другимъ подобнымъ «культурно-историческимъ типамъ».

Но прежде чѣмъ примириться съ такою печальною перспективой, не слѣдуетъ ли еще поискать положительныхъ задатковъ научной славянской самобытности у Н. Н. Страхова, выступившаго такъ рѣшительно съ *борьбою противъ Запада въ русской ли-*

тературѣ? «Требуется собственно,—говоритъ авторъ въ предисловіи къ этой книгѣ,—измѣнить характеръ нашего просвѣщенія, внести въ него другія основы, другой духъ». И далѣе: «Намъ предстоитъ совершить критику началъ, господствующихъ въ европейской жизни, и привести къ сознанію другія, лучшія». И еще: «отъ насъ нужно ожидать приведенія къ сознанію другихъ началъ, спасительныхъ и животворныхъ». — *Какія* это начала — авторъ не объявляетъ, но по крайней мѣрѣ указываетъ, гдѣ ихъ нужно взять: «русскій народъ,—говоритъ онъ, — постоянно жилъ и живетъ въ нѣкоторой духовной области, въ которой видитъ свою истинную родину, свой высшій интересъ. Вотъ изъ какого строя жизни намъ нужно почерпать и уяснять себѣ начала для пониманія человѣческой жизни и отношеній между людьми,—начала, которыми долженъ быть внесенъ лучшій смыслъ въ науки нравственнаго міра, въ исторію, въ науку права, въ политическую экономію».

Поставивъ такую задачу, почтенный авторъ (послѣ обширной и весьма интересной статьи о Герценѣ, наполненной выписками изъ разныхъ сочиненій этого писателя) вступаетъ въ борьбу съ Миллемъ, съ парижскою коммуной, съ Ренаномъ и Штраусомъ, съ Фейербахомъ, Дарвиномъ, Целлеромъ, со спиритизмомъ и нигилизмомъ. Все это (за исключеніемъ послѣдняго) несомнѣнно принадлежитъ западному міру; но все-таки борьбы съ Западомъ мы здѣсь не видимъ. И это не потому, чтобы для такой борьбы требовалось взять всю совокупность духовныхъ началъ, опредѣляющихъ жизнь и мысль Запада: авторъ имѣлъ право ограничиться и тѣми явленіями и дѣятелями, въ которыхъ онъ видѣлъ окончательные ре-

зультаты западнаго развитія. Противъ этого можно было бы спорить, но нельзя было бы обвинять автора за излишнюю притязательность. Онъ могъ бы даже удовольствоваться и меньшимъ числомъ объективовъ для своей борьбы противъ Запада, но бороться-то необходимо было не западнымъ оружіемъ, не подъ европейскимъ знаменемъ. Еслибы, напримѣръ, кто-нибудь сталъ возражать противъ философскихъ идей Гегеля на основаніи философскихъ идей Шопенгауэра,—можно ли было бы это назвать борьбою противъ нѣмецкой философіи? Сказанное авторомъ въ предисловіи заставляетъ предполагать, что у него есть особое самобытно-русское, или восточное, знамя, но онъ его не развертываетъ до самаго конца борьбы, и что̀ на этомъ знамени написано, такъ и остается неизвѣстнымъ. А развернуть его слѣдовало бы уже при первой аванпостной стычкѣ съ отрядомъ Джона Стюарта Милля. Труды этого писателя принадлежатъ именно къ тѣмъ «наукамъ нравственнаго міра», въ которыя, по словамъ Н. Н. Страхова, долженъ быть внесенъ «лучшій смыслъ» чрезъ начала, взятыя изъ «нѣкоторой духовной области», гдѣ постоянно жилъ и живетъ русскій народъ какъ въ своей истинной родинѣ. Чѣмъ менѣе ясно для насъ это требованіе, тѣмъ интереснѣе было бы видѣть образчикъ его исполненія въ русской критикѣ англійскихъ идей. Но ничего такого въ статьѣ о Миллѣ мы не находимъ. Авторъ «борьбы» довольно тонко и остроумно разбираетъ нѣкоторые взгляды знаменитаго Англичанина, но въ сущности не говоритъ ничего такого, чего бы не могъ сказать любой толковый европеецъ изъ противнаго Миллю политическаго и научнаго лагеря.

Точно то же повторяется и при всѣхъ прочихъ столкновеніяхъ русскаго критика съ представителями западной мысли... Н. Н. Страховъ справедливо недоволенъ, напримѣръ, взглядами Ренана и Штрауса на евангеліе и христіанство. Но вѣдь не менѣе его недовольно этими взглядами множество протестантскихъ и католическихъ богослововъ, съ большою энергіей и трудолюбіемъ боровшихся противъ отрицательной критики. Если нашъ авторъ отвергаетъ нѣмецкую и французскую «Жизнь Іисуса» на одинаковыхъ основаніяхъ съ западными богословами, то причемъ же тутъ борьба съ Западомъ? Если же онъ равно недоволенъ и отрицателями, и защитниками евангелія на Западѣ, то почему-жъ бы ему не высказать прямо своего положительнаго взгляда на христіанство, взятаго изъ той духовной области, въ которой постоянно жилъ и живетъ русскій народъ?

Но всего менѣе соотвѣтствуетъ заглавію: «Борьба съ Западомъ», та часть сборника, которой авторъ придавалъ, повидимому, наибольшее значеніе, такъ какъ онъ потомъ распространилъ ее и выдѣлилъ въ особую книжку: «О вѣчныхъ истинахъ». Первоначально же это была статья о *спиритизмѣ*. Спиритизмъ, къ которому нашъ авторъ относится безусловно отрицательно, есть несомнѣнно явленіе западное. Но что̀ же такое тѣ вѣчныя истины, которыми нашъ авторъ поражаетъ это западное заблужденіе, и откуда онъ ихъ взялъ? Спиритизмъ, затрогивая науку и философію, весьма близко касается и религіи, и тутъ всего умѣстнѣе было бы обратиться къ той «духовной области, въ которой русскій народъ видитъ свою истинную родину», т.-е., проще говоря, къ области религіозныхъ вѣрованій русскаго народа.

Тамъ навѣрное нашлись бы «вѣчныя истины» и для объясненія, и для опроверженія спиритизма. Но вмѣсто того оказывается, что «вѣчныя истины» г. Страхова суть не что иное, какъ основныя положенія физико-математическихъ наукъ въ томъ безусловномъ и безпредѣльномъ значеніи, которое они получаютъ отъ такъ-называемаго *механическаго міровоззрѣнія*. Научныя истины физики и механики, въ особенности же философскіе принципы механическаго міровоззрѣнія, суть всецѣло и исключительно порожденія западнаго умственнаго развитія: ни на Востокѣ, ни «въ истинной родинѣ русскаго народа», мы такихъ «началъ» не отыщемъ. Зачѣмъ же было говорить о необходимости измѣнить характеръ нашего просвѣщенія, совершить критику господствующихъ въ Европѣ началъ, привести къ сознанію другія, лучшія, — зачѣмъ все это, когда и «худшія» начала современнаго европейскаго просвѣщенія оказываются вполнѣ пригодными для высокаго званія *вѣчныхъ истинъ?*

Цѣня болѣе чѣмъ кто-либо тонкій умъ и литературное дарованіе Н. Н. Страхова, я никакъ не могу, однако, признать борьбу его съ спиритизмомъ ни правильною, ни побѣдоносною. Истины механики и физики суть непреложные законы въ порядкѣ матеріальныхъ *явленій;* но распространяемость этихъ законовъ на область дѣйствующихъ *причинъ*, ихъ безусловное значеніе для всѣхъ возможныхъ порядковъ бытія - это есть вопросъ философскаго умозрѣнія, а не истина положительной науки. Маятникъ качается по строго-опредѣленнымъ законамъ механики; но признавать далѣе, что и остановленъ, и приведенъ въ движеніе маятникъ можетъ быть исключительно

только механическою причиною— значитъ изъ области научной механики переступать на почву той умозрительной системы, для которой и человѣкъ, нарочно останавливающій маятникъ по какимъ-нибудь психическимъ побужденіямъ, есть въ сущности не болѣе какъ механическій автоматъ. Многіе ученые люди именно такъ и думаютъ, но и сомнѣваться въ этомъ еще не значитъ быть невѣждой,—это еще не равносильно отреченію отъ науки и измѣнѣ вѣчнымъ ея истинамъ. Механическое міровоззрѣніе, безспорно, есть одно изъ самыхъ характерныхъ явленій западнаго умственнаго движенія (гораздо болѣе характерное, чѣмъ спиритизмъ). Однако, научная мысль Запада далеко не исчерпывается этимъ міровоззрѣніемъ, которое многими первостепенными представителями европейской науки и философіи считается крайностью и заблужденіемъ. Итакъ, почтенный авторъ «Борьбы съ Западомъ», въ вопросѣ столь важномъ и повидимому особенно близкомъ его уму и сердцу, является не только *западникомъ*, но еще западникомъ *крайнимъ и одностороннимъ*.

Вообще же, если у нашихъ противниковъ Европы отобрать все, по праву принадлежащее идеямъ европейскаго просвѣщенія, то на долю славянской самобытности съ ея «лучшими началами» останутся только хотя и чрезвычайно великія, но совершенно пустыя и ничѣмъ неоправданныя претензіи.

Мнѣ нѣтъ надобности сколько-нибудь смягчать это заключеніе. Увѣренность моя въ его истинѣ, сверхъ очевидности самаго дѣла, опирается еще на свидѣтельство двухъ авторитетовъ, въ высочайшей степени компетентныхъ по этому вопросу.—«Словомъ двухъ или трехъ свидѣтелей станетъ всякъ глаголъ».—До

сихъ поръ я говорилъ одинъ — къ соблазну многихъ. Сейчасъ насъ будетъ трое, и читатель услышитъ мой приговоръ надъ притязаніями Данилевскаго и г. Страхова — изъ устъ самого г. Страхова и самого Данилевскаго.

X.

— «Увы! Въ исторіи нашего литературнаго и умственнаго движенія нѣтъ ничего печальнѣе судьбы славянофильства, и такой долговременный опытъ невольно приводитъ къ заключенію, что и впереди этому ученію предстоятъ однѣ горькія неудачи» [1]). — «Ни одна изъ надеждъ, ни одно изъ задушевныхъ желаній» — славянофиловъ — «не имѣетъ впереди себя яснаго будущаго. Церковь осталась въ томъ же своемъ положеніи; укрѣпленіе и развитіе ея внутренней жизни по прежнему идетъ шатко и медленно, и невозможно предвидѣть, откуда явится поворотъ къ лучшему. Славянскія дѣла ясно свидѣтельствуютъ, что духовное значеніе Россіи не развилось. Послѣ подвиговъ, достойныхъ Аннибала или Александра Македонскаго, мы вдругъ съ сокрушеніемъ видимъ, что старанія иностранцевъ и ихъ политическое и культурное вліяніе берутъ верхъ надъ тою связью по крови, по вѣрѣ и по исторіи, которая соединяетъ насъ со Славянами. Но вѣдь весь узелъ славянскаго вопроса заключается именно въ нашей культурѣ, и если самобытныя духовныя и историческія силы наши не развиваются, если наша религіозная, политическая, умственная и художественная жизнь не ростетъ такъ, чтобы сопер-

---

[1]) Н. Страховъ, «Борьба съ Западомъ въ русской литературѣ», кн. I (изд. 2), стр. 466.

ничать съ развитіемъ западной культуры, то мы неизбѣжно должны отступить для Славянъ на заднiй планъ, сколько бы мы крови ни проливали. Какая же для насъ надежда въ этой борьбѣ? Становясь грудью за единовѣрцевъ, мы должны спрашивать себя: не убываетъ ли и въ насъ, и въ нихъ та вѣра, въ которой весь смыслъ и внѣ которой безплодны всякіе подвиги? Такъ точно мы должны спросить себя и о всякой другой чертѣ нашей духовной связи со Славянами. И если такъ, то развѣ возможно теперь глядѣть впередъ безъ унынія и боязни?» [1]).

Признанія эти многозначительны, хотя, повидимому, г. Страховъ самъ не вполнѣ усматриваетъ всей силы произносимаго имъ приговора: придя къ заключенію, что славянофильству и впереди предстоятъ однѣ только неудачи, онъ смущается и унываетъ только за насъ, а само славянофильство остается для него въ своемъ прежнемъ ореолѣ. Вотъ странное недоразумѣніе, котораго мы не ожидали отъ такого проницательнаго ума! Какъ будто славянофильство есть какая-нибудь умозрительная система, философская или хотя бы религіозная, внутренняя истинность которой нисколько не зависитъ отъ ея реальнаго осуществленія, отъ ея внѣшней удачи. Но вѣдь славянофильство есть только систематическая форма нашего *націонализма*, и вся сущность его состоитъ именно только въ утвержденіи *непремѣнной удачи* нашего національнаго дѣла. Если же, какъ не безъ основанія предвидитъ г. Страховъ, мы никогда не съумѣемъ совершить тѣхъ великихъ дѣлъ, которыя намъ сулили славянофилы, то что̀ же остается отъ самого славянофильства? Вѣдь и оно этихъ великихъ дѣлъ для

[1]) Тамъ же, стр. 471—2.

насъ не сдѣлало, а только *возвѣщало* ихъ, и возвѣщало,—какъ признается г. Страховъ, - *ложно*. А между тѣмъ, указывая на эту ложность, почтенный авторъ «Борьбы» продолжаетъ считать славянофильское ученіе неприкосновеннымъ и ставитъ его на высокій пьедесталъ для посрамленія современной Россіи. Онъ разсуждаетъ такъ: мы оказываемся духовно-слабыми и для всемірныхъ дѣлъ непригодными,—слѣдовательно намъ должно быть стыдно передъ славянофилами, которые такъ на насъ уповали. Но не правильнѣе ли будетъ обернуть заключеніе: мы оказались духовно-слабыми и несостоятельными для великихъ дѣлъ *къ стыду славянофильства*, которое понапрасну и неосновательно надѣялось на наши мнимыя силы и на нихъ однѣхъ возлагало судьбы вселенной, вмѣсто того, чтобы искать болѣе широкой и прочной опоры?

Я не говорю лично о старыхъ славянофилахъ: ихъ заблужденіе вообще было искреннимъ и горячимъ увлеченіемъ, и заслуживаетъ болѣе сожалѣнія, нежели упрека. Но нельзя же, однако, въ одно и то же время благоговѣйно преклоняться передъ «ученіемъ» славянофильства и его «великою идеей» — и тутъ же объявлять, что эта великая идея оказалась пустою претензіей.

Въ иномъ тонѣ звучитъ *посмертный* голосъ Н. Я. Данилевскаго. Только-что вышедшее третье изданіе «Россіи и Европы» содержитъ въ себѣ довольно много примѣчаній и оговорокъ къ отдѣльнымъ мѣстамъ этой книги, и глубокое разочарованіе автора выражается иногда въ такихъ словахъ: *«все написанное мною здѣсь -- вздоръ»* [1]). Естествоиспытатель по призванію и эмпирикъ по складу ума, покойный

[1]) «Россія и Европа». Спб., 1888 г., изд. 3-е, стр. 300.

Данилевскій видѣлъ и въ своихъ мечтаніяхъ о грядущихъ великихъ судьбахъ Россіи и славянства научную гипотезу, которая должна быть провѣрена *опытомъ*. Онъ писалъ свою книгу въ концѣ шестидесятыхъ годовъ, и въ будущей войнѣ изъ-за восточнаго вопроса ожидалъ увидѣть тотъ грозный опытъ исторіи, который долженъ былъ оправдать его воззрѣнія и дать намъ спасительные уроки [1]). «Восточный вопросъ, — писалъ онъ, — не принадлежитъ къ числу тѣхъ, которые подлежатъ рѣшенію дипломатіи. Мелкую, текущую дребедень событій предоставляетъ исторія канцелярскому производству дипломатіи; но свои великія вселенскія рѣшенія, которыя становятся закономъ жизни народовъ на цѣлые вѣка, провозглашаетъ она сама безъ всякихъ (?) посредниковъ, окруженная громами и молніей, какъ Саваоѳъ съ вершины Синая» [2]). — Грозный опытъ исторіи, котораго съ такою увѣренностью ждалъ Данилевскій, совершился на нашихъ глазахъ. Громовъ и молній было довольно на Балканахъ, но «Синай» нашъ оказался въ Берлинѣ. Исторія не обошлась безъ «посредниковъ» и даже безъ «канцелярскаго производства дипломатіи». Конечно, Данилевскій не могъ признать въ берлинскомъ трактатѣ великаго вселенскаго рѣшенія исторіи, обязательнаго для народной жизни на цѣлые вѣка; но еще менѣе возможно было отнести войну и миръ 1877—78 гг. къ «мелкой, текущей дребедени событій». Опытъ во всякомъ случаѣ оказался неудачнымъ, а до другого было далеко. И въ этой внѣшней политической неудачѣ Данилевскій не могъ утѣшаться мыслью о нашемъ внутрен-

[1]) Тамъ же, 324.

[2]) Тамъ же, 325.

немъ преуспѣяніи. Обнаруженіе нашего духовнаго и культурнаго безсилія было столь же очевидно для него, какъ и для г. Страхова. И вотъ, перечитывая самъ то мѣсто своей книги, гдѣ онъ говорилъ, что борьба изъ-за Царьграда можетъ быть устранена или добровольной уступкой со стороны Европы всѣмъ нашимъ требованіямъ, «или если Россія, какъ говорятъ враги ея, дѣйствительно окажется —

«Больной, разслабленный колоссъ...»

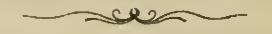
— Данилевскій приписалъ на поляхъ: *«Увы! начинаетъ оказываться!»* [1]).

Въ началѣ своей «Россіи и Европы» Данилевскій поставилъ вопросъ: почему Европа такъ не любитъ Россію? — Отвѣтъ его извѣстенъ: — Европа, думаетъ онъ, боится насъ какъ новаго и высшаго культурно-историческаго типа, призваннаго смѣнить дряхлѣющій міръ романо-германской цивилизаціи. Между тѣмъ, и самое содержаніе книги Данилевскаго, и послѣдующія признанія его и его единомышленника наводятъ, кажется, на другой отвѣтъ. Европа съ враждою и опасеніемъ смотритъ на насъ потому, что при темной и загадочной стихійной мощи русскаго народа, при скудости и несостоятельности нашихъ духовныхъ и культурныхъ силъ, притязанія наши и явны, и опредѣленны, и велики. Въ Европѣ громче всего раздаются крики нашего «націонализма», который хочетъ разрушить Турцію, разрушить Австрію, разгромить Германію, забрать Царьградъ, при случаѣ, пожалуй, и Индію. А когда спрашиваютъ насъ, чѣмъ же мы — взамѣнъ забраннаго и разрушеннаго — одаримъ человѣчество, какія духовныя и культурныя

[1]) Тамъ же, 474—5.

начала внесемъ въ всемірную исторію, — то приходится или молчать, или говорить безсмысленныя фразы.

Но если справедливо горькое признаніе Данилевскаго, что Россія «начинаетъ оказываться больнымъ, разслабленнымъ колоссомъ», то вмѣсто вопроса: почему Европа насъ не любитъ—слѣдовало бы заняться другимъ, болѣе близкимъ и важнымъ вопросомъ: чѣмъ и почему мы больны? Физически Россія еще довольно крѣпка, какъ это обнаружилось въ ту же послѣднюю Восточную войну. Значитъ, недугъ нашъ нравственный: надъ нами тяготѣютъ, по выраженію одного стараго писателя, «грѣхи народные и несознанные». Вотъ что̀ прежде всего требуется привести въ ясное сознаніе. Пока мы нравственно связаны и парализованы, всякія наши собственныя стихійныя силы могутъ быть намъ только во вредъ. Самый существенный, даже единственно существенный вопросъ для истиннаго, зрячаго патріотизма есть вопросъ не о силѣ и призваніи, а о *«грѣхахъ Россіи»*.



ОГЛАВЛЕНІЕ.

ВЛАДИМІРЪ СОЛОВЬЕВЪ.

НАЦІОНАЛЬНЫЙ ВОПРОСЪ

ВЪ РОССІИ.

ВЫПУСКЪ ВТОРОЙ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія М. М. Стасюлевича, Вас. Остр., 5 л., 28.
1891.



1837

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Статьи, вошедшія въ этотъ второй выпускъ «Національнаго вопроса» [1]), имѣютъ бо̀льшею частью полемическій характеръ. Въ нихъ продолжается, въ болѣе обостренной формѣ, тотъ же споръ, который составляетъ содержаніе перваго выпуска, именно споръ о предметѣ истиннаго патріотизма. Не желая слѣдовать дурному примѣру моихъ литературныхъ противниковъ, я никогда не заподозрѣвалъ искренности ихъ патріотизма. Я увѣренъ, что они *по своему* любятъ Россію и желаютъ ей блага; но вмѣстѣ съ тѣмъ для меня ясно, что они полагаютъ это благо не въ томъ, въ чемъ оно дѣйствительно находится.

По моему убѣжденію, истинное благо Россіи состоитъ въ развитіи христіанской политики, въ томъ, чтобы ко всѣмъ общественнымъ и международнымъ отношеніямъ примѣнять начала истинной религіи, рѣшать *по-христіански* всѣ существенные вопросы соціальной и политической жизни. Что христіанство, если только мы признаемъ его абсолютною истиною, должно

[1]) Всѣ онѣ появились за послѣднее время въ различныхъ періодическихъ изданіяхъ въ Россіи.

осуществляться во всѣхъ жизненныхъ дѣлахъ и отношеніяхъ, или что двухъ высшихъ началъ жизни быть не можетъ, — это есть религіозно-нравственная аксіома: *не можете служить двумъ господамъ*. Что христіанское начало лишь отчасти примѣняется и весьма не полно осуществляется въ собирательной жизни человѣчества — это очевидный фактъ; наконецъ, что историческая задача Россіи состоитъ именно въ универсально-жизненномъ осуществленіи христіанства, а не въ чемъ-нибудь иномъ, это моя личная, хотя и не лишенная основаній, увѣренность, которую я высказывалъ съ самаго начала моей литературной дѣятельности и отъ которой никогда не отказывался, стараясь только представить высшую историческую задачу Россіи какъ нравственную обязанность, а не какъ данную и неотъемлемую привилегію. Въ полемикѣ по національному вопросу мои почтенные противники, насколько я могъ понять, не оспаривали ни одного изъ моихъ основныхъ положеній: они не отвергали ни общеобязательнаго и общегоднаго характера христіанскихъ началъ, ни того факта, что эти начала весьма недостаточно осуществлены въ собирательной человѣческой жизни, ни, наконецъ, моей увѣренности въ универсально-религіозномъ значеніи русскаго національнаго дѣла. Но страннымъ образомъ вмѣсто того, чтобы, на основаніи этихъ принциповъ предлагать вмѣстѣ со мною христіанское рѣшеніе существующихъ и вновь возникающихъ жизненныхъ вопросовъ, рѣшеніе ихъ въ духѣ правды и милости, въ духѣ справедливости ко всѣмъ, мирнаго общенія и истинной солидарности со всѣми положительными элементами человѣчества, — эти почтенные патріоты напали на меня именно за указанія христіанскаго пути

для Россіи, предлагая съ своей стороны нашему общественному сознанію прямо противуположный путь самомнѣнія, обособленія и своекорыстія. Такимъ образомъ признавая христіанство и его обязательность для Россіи какъ общій отвлеченный принципъ, они во всѣхъ опредѣленныхъ жизненныхъ вопросахъ становились болѣе или менѣе рѣшительно и послѣдовательно на точку зрѣнія антихристіанскую. Если всю мою аргументацію въ этомъ спорѣ можно подвести подъ такую схему: Россія есть нація христіанская, *а потому* она должна и дѣйствовать всегда по-христіански,—то способъ разсужденія моихъ противниковъ выражается въ слѣдующей формулѣ: русскій народъ есть христіаннѣйшій, единственный истинно-христіанскій, *но тѣмъ не менѣе однако* во всѣхъ дѣлахъ своихъ онъ долженъ поступать по-язычески, руководясь исключительно своими особенными интересами и правомъ силы. При такомъ внутреннемъ раздвоеніи можно ли ждать логичныхъ и убѣдительныхъ аргументовъ? Ходъ и исходъ спора зависѣлъ тутъ не отъ искусства спорящихъ, а отъ совершенно негодной позиціи, которую пришлось занять одной изъ сторонъ. И хотя нѣкоторые мои противники имѣютъ передо мною несомнѣнное преимущество болѣе многостороннихъ знаній и бо̀льшей литературной опытности, я долженъ по совѣсти заявить, что имъ не удалось не только опровергнуть, но и сколько-нибудь поколебать какое-либо изъ защищаемыхъ мною положеній.

Полемика есть, безъ сомнѣнія, самый непріятный способъ выясненія истины. Свое нерасположеніе къ этого рода литературѣ я достаточно доказалъ, оставляя безъ всякаго отвѣта въ теченіе семнадцати лѣтъ многочисленныя и обыкновенно весьма ожесточенныя

нападенія, которымъ подвергались мои философскія и религіозно-философскія писанія [1]). Но когда дѣло идетъ не о теоретическихъ идеяхъ, а о вопросахъ жизненныхъ, рѣшеніе которыхъ въ томъ или другомъ смыслѣ имѣетъ прямыя практическія послѣдствія для множества живыхъ людей, когда торжество или пораженіе извѣстнаго взгляда связано съ благополучіемъ или бѣдствіемъ нашихъ ближнихъ,—тогда философское безстрастіе и невозмутимость были бы совершенно неумѣстны. Тутъ уже вступаютъ въ свои права и моральное негодованіе, и религіозная ревность; тутъ уже недостаточно одного изложенія истины, а необходимо и безпощадное обличеніе неправды. Разумѣется, такое обличеніе неправды не есть еще ея упраздненіе, но это послѣднее, не будучи въ нашихъ силахъ, не лежитъ и на нашей обязанности: мы обязаны только не быть равнодушными и безучастными къ борьбѣ правды съ кривдою въ доступной намъ области дѣйствія.

Въ принципѣ позволительность и даже обязательность самой безпощадной полемики за правое дѣло не подлежитъ никакому сомнѣнію съ христіанской точки зрѣнія. Еслибы такая полемика сама по себѣ была противна духу Христову, то какъ могли бы мы находить столь сильные и яркіе образцы полемическихъ рѣчей и посланій въ новомъ завѣтѣ? Конечно, намъ, простымъ смертнымъ, весьма трудно подражать какъ слѣдуетъ такимъ образцамъ, и я долженъ сознаться, что, споря изъ-за христіанской политики съ защитниками возобновленнаго язычества, я неодно-

[1]) За все это время я напечаталъ только одну, небольшую и весьма умѣренную, полемическую статейку въ защиту своихъ философскихъ взглядовъ, именно въ самомъ началѣ моей литературной дѣятельности.

кратно самъ погрѣшалъ противъ христіанской заповѣди человѣколюбія, нарушая трудно-уловимые, но тѣмъ не менѣе существующіе предѣлы между обличеніемъ написаннаго и оскорбленіемъ писавшаго. Всѣ эти, замѣченныя мною, погрѣшности исправлены въ настоящемъ изданіи; въ трехъ статьяхъ я исключилъ или смягчилъ не мало выраженій, обидныхъ для моего противника.

Впрочемъ, надѣюсь, что мнѣ приходится въ послѣдній разъ перепечатывать эти полемическія статьи и что скоро можно будетъ предать все это забвенію. А теперь не считаю себя въ правѣ прекратить этотъ споръ, пока изобличенная неправда еще владѣетъ фактически сознаніемъ нашего общества.

Владиміръ Соловьевъ.

С.-Петербургъ.
27-го мая 1891 г.

I.

НѢСКОЛЬКО СЛОВЪ ВЪ ЗАЩИТУ ПЕТРА ВЕЛИКАГО.

I.

«Эпоха преобразованій», неразрывно связанная съ именемъ Петра Великаго, составляетъ для насъ средоточіе русской исторіи. Разумѣю не личность преобразователя, а его *дѣло*. Кто отрицательно относится къ этому дѣлу, для того русская исторія, которую будто бы произволъ одного лица могъ поворотить на совершенно ложный и пагубный путь, — есть явная и безнадежная безсмыслица. Защищая дѣло Петра Великаго противъ возобновившихся нынѣ нападеній, мы стоимъ за смыслъ русской исторіи, за истинное значеніе русскаго государства. Съ этой стороны мы считаемъ такую защиту дѣломъ важнымъ и полезнымъ.

По общему своему смыслу и направленію реформа Петра Великаго не была для русскаго народа чѣмъ-нибудь совершенно новымъ: она возобновляла и продолжала преданія кіевской Руси, прерванныя монгольскимъ нашествіемъ и всепоглощающею работой государственнаго объединенія. Каковы бы ни были личныя свойства и поступки Петра Великаго, онъ своимъ историческимъ подвигомъ возвращалъ Россію на

тотъ христіанскій путь, на который она впервые стала при св. Владимірѣ. Мѣняя свое національное идолопоклонство на всечеловѣческую вѣру, для которой «нѣтъ эллина и іудея», Россія тѣмъ самымъ отрекалась отъ языческаго обособленія и замкнутости, признавала себя составною частью единаго человѣчества, усвояла себѣ его истинные интересы, пріобщалась его всемірно-исторической судьбѣ. Принятіе христіанства, если оно было искренно, не могло остановиться на словесномъ исповѣданіи извѣстныхъ догматовъ и на исполненіи благочестивыхъ обрядовъ; оно налагало на обращенный народъ практическую задачу — преобразовывать свою жизнь по началамъ истинной религіи, устроять въ смыслѣ и духѣ этой религіи всѣ свои дѣла и отношенія. Кіевская Русь дѣйствительно вступила на этотъ путь, хотя, разумѣется, первые шаги не могли быть смѣлы и тверды. Въ жизни народа оставалось много дикаго и языческаго, но рядомъ съ этимъ ясно проявлялись и новыя духовныя начала. То̀ нравственное настроеніе, которое овладѣло обращеннымъ отъ язычества Владиміромъ (заботы о бѣдныхъ и недужныхъ, миролюбіе по отношенію къ европейскимъ сосѣдямъ, отвращеніе отъ жестокихъ казней), было вполнѣ христіанскимъ; таковы же были чувства и взгляды, высказанные сто лѣтъ спустя въ поученіи Владиміра Мономаха. Это настроеніе нельзя считать за что-нибудь исключительное и случайное. Хотя немногіе жили такъ хорошо, какъ Мономахъ, но всѣ думали такъ, какъ онъ. Важныя уклоненія отъ христіанскаго пути въ общественной жизни (напримѣръ, княжескія усобицы) признавались всѣми за зло и за грѣхъ, народное сознаніе не мирилось съ ними и не оправдывало ихъ.

Поставленная между Византіею и западною Европой, кіевская Русь могла свободно воспринять истинныя универсальныя начала христіанской культуры помимо ея одностороннихъ и преходящихъ формъ. Западный феодализмъ и деспотическая централизація полу-азіатской Византіи были одинаково чужды русской жизни. Вообще. сравнительно съ другими странами, тогдашняя Россія представляла наименѣе препятствій къ образованію христіанской общественности. Но для исполненія этой задачи однихъ внутреннихъ благопріятныхъ условій было недостаточно. Находясь на пути азіатскихъ ордъ, не перестававшихъ напирать на христіанскій міръ, кіевская Русь должна была прежде всего бороться за существованіе. При слабости государственной организаціи эта борьба не могла быть успѣшною. Молодой націи грозила опасность насильственно погибнуть, не успѣвши развить своихъ духовныхъ силъ. Требовалось настоятельно создать крѣпкое государство. Удачное совершеніе этого насущнаго дѣла, съ которымъ не совладала кіевская Русь, составляетъ заслугу московской Россіи. Но, отдаваясь всецѣло этой національно-политической задачѣ, русскій народъ въ московскую эпоху легко принималъ необходимое средство (сильную государственность) за самую цѣль своей исторической жизни, а за этимъ неизбѣжно слѣдовало потемнѣніе и искаженіе религіозно-нравственнаго идеала, уклоненіе отъ христіанскаго пути.

Главные грѣхи московской Россіи были въ значительной степени грѣхами невольными, зависѣли отъ внѣшнихъ историческихъ обстоятельствъ. Принужденный уйти въ далекій сѣверо-восточный уголъ Европы и тамъ сосредоточить свои силы на черной

работѣ государственнаго объединенія, русскій народъ съ XIII-го вѣка оказался физически обособленнымъ отъ остальнаго христіанскаго міра, а это сильно способствовало и духовному обособленію, развитію національной гордости и эгоизма. Живыя сношенія кіевской Руси съ другими христіанскими націями имѣли, помимо культурнаго вліянія, и ту пользу, что заставляли нашъ народъ сознавать себя частью европейскаго человѣчества, поддерживали въ немъ нѣкоторое, хотя на первыхъ порахъ весьма слабое, чувство всемірной солидарности. Для московскаго государства на мѣсто этихъ благотворныхъ воздѣйствій стали тягостныя и унизительныя отношенія къ хищной монгольской ордѣ. Вліяніе этихъ отношеній было двоякое и вдвойнѣ вредное. Съ одной стороны, подчиненіе низшей расѣ и постоянныя сношенія съ нею оказывали *уподобляющее* дѣйствіе на русскихъ (особенно при полномъ разобщеніи ихъ съ Европой), понижали ихъ духовный и культурный уровень. А съ другой стороны, такъ какъ, несмотря на это пониженіе, за русскими все-таки оставалось преимущество христіанской и исторической націи, то постоянное сознаніе этого преимущества въ сношеніяхъ съ монголами (не уравновѣшенное никакимъ международнымъ общеніемъ въ другомъ направленіи) развивало въ московскихъ людяхъ національное самодовольство и гордость. Съ русскимъ народомъ случилось то самое, что̀ бываетъ съ человѣкомъ, который обращается исключительно съ лицами низшими его по духовному развитію, и отъ этого получаетъ преувеличенное понятіе о своемъ достоинствѣ и значеніи. Особенно усилилась въ московскомъ государствѣ національная гордость съ половины пятнадцатаго вѣка,

во-первыхъ, потому, что съ низверженіемъ монгольскаго ига къ чувству внутренняго превосходства надъ басурманами присоединилось сознаніе внѣшней силы; а во-вторыхъ, потому, что освобожденіе Россіи отъ татаръ совпало съ окончательнымъ порабощеніемъ Византіи турками, и странствующіе греческіе монахи, въ оплату за московское жалованье, подарили Москвѣ титулъ третьяго Рима съ притязаніями на исключительное значеніе въ христіанскомъ мірѣ. Чрезъ это наше народное самомнѣніе получило нѣчто въ родѣ идеальнаго оправданія.

Въ кіевскую эпоху, когда греки были самостоятельны и обладали сравнительно высокою образованностью, вліяніе ихъ на русскихъ было, вообще говоря, благотворно; оно налагало, такъ сказать, *историческую дисциплину* на молодой народъ, заставляя его признавать за другою націей духовное старшинство, уважать иноземцевъ за ихъ идеальныя преимущества; при этомъ ложныя крайности византизма не были опасны, такъ какъ уравновѣшивались противоположными воздѣйствіями съ запада. Дѣло приняло иной видъ въ московскую эпоху. Тутъ уже греки являлись не какъ насадители духовнаго просвѣщенія, представители великаго христіанскаго царства и высшей культуры, а какъ рабы невѣрныхъ, просители милостыни и льстецы. Въ этомъ качествѣ они могли лишь усиливать въ московскихъ людяхъ національное самомнѣніе; вмѣстѣ съ тѣмъ, при духовной изолированности московскаго государства, византійскія идеи въ самой крайней и грубой формѣ находили безпрепятственный доступъ въ русскіе умы.

Въ силу этихъ историческихъ условій—разобщенія съ Европой, воздѣйствія монголовъ и односторон-

няго влiянiя византизма — сложился въ московскомъ государствѣ духовный и жизненный строй, который никакъ нельзя назвать истинно-христiанскимъ. Этотъ строй имѣлъ религiозную основу, но вся религiя сводилась здѣсь исключительно къ правовѣрiю и обрядовому благочестiю, которыя ни на кого никакихъ нравственныхъ обязанностей не налагали. Эта формальная религiозность могла случайно соединяться въ томъ или другомъ лицѣ съ добродѣтелью и святостью, но столь же удобно мирилась и съ крайнимъ злодѣйствомъ. Благочестивъ и правовѣренъ былъ св. Сергiй, но также благочестивъ и весьма твердъ въ вѣрѣ былъ царь Иванъ IV. «И бѣсы вѣруютъ», говоритъ апостолъ. По византiйскимъ понятiямъ, усвоеннымъ Москвою, отъ большинства людей, отъ всего христiанскаго общества не требовалось ничего, кромѣ такой вѣры. Тѣ исключительные люди, которые этимъ не довольствовались, должны были отдѣляться отъ общества, уходить въ пустыню или впадать въ юродство. Самый идеалъ святости, представляемый отшельниками и юродивыми, былъ по существу своему исключительнымъ, односторонне аскетическимъ и не могъ двигать впередъ *общественную* нравственность. Общественная жизнь была лишь безразличною средою между святыми подвижниками, какъ Сергiй или Нилъ, и благочестивыми извергами, какъ Иванъ IV. Понятiе объ идеальномъ совершенствѣ отдѣльнаго лица сохранялось въ народномъ сознанiи; но главное условiе для дѣйствительнаго совершенствованiя, для общаго нравственнаго прогресса, — именно *дѣятельная* религiя, идеалъ *общественной правды*, — отсутствовало вполнѣ.

Въ московскомъ государствѣ, какъ прежде въ Византiи, религiозныя и нравственныя начала были

совсѣмъ исключены изъ области политическихъ и соціальныхъ отношеній. Въ этой области на мѣсто вселенскаго христіанскаго идеала явились чисто-языческія понятія и чувства. Собственной націи и національному государству было возвращено абсолютное значеніе, отнятое у нихъ христіанствомъ. Въ московской Россіи, вслѣдствіе крайняго невѣжества и разобщенія съ цивилизованнымъ міромъ, этого рода реакція противъ христіанскаго универсализма проявилась во всей своей силѣ. Признавая себя единственнымъ христіанскимъ народомъ и государствомъ, а всѣхъ прочихъ считая «погаными нехристями», наши предки, сами не подозрѣвая того, отрекались отъ самой сущности христіанства. Византійскіе греки, благодаря которымъ укоренилось на Москвѣ это національное самообожаніе, сдѣлались сами его жертвой. Они такъ усердно возвеличивали значеніе московскаго государства, какъ единственнаго защитника и покровителя правой вѣры и благочестиваго закона, что у московскихъ людей скоро явился вопросъ: могли ли сами греки, потерявъ преимущество христіанскаго царства и порабощенные погаными, сохранить у себя чистоту вѣры и полноту благочестія? Вопросъ этотъ вообще рѣшался не въ пользу грековъ и приводилъ къ окончательному заключенію, что Россія есть единственная христіанская благочестивая страна.

II.

Какъ въ понятіи русскихъ людей, начиная съ московской эпохи, само христіанство утратило присущее ему универсальное значеніе и превратилось въ религіоз-

ный аттрибутъ русской народности, такъ, естественно, и церковь перестала быть самостоятельною соціальною группою, слилась въ одно нераздѣльное цѣлое съ національнымъ государствомъ, усвоила себѣ вполнѣ его политическую задачу и историческое назначеніе. Какъ бы кто ни оцѣнивалъ этотъ фактъ, самъ по себѣ онъ не подлежитъ сомнѣнію для всякаго сколько-нибудь знакомаго съ русскою исторіей и современною дѣйствительностью. Покойный Катковъ любилъ на него указывать, какъ на наше главное историческое преимущество. Позволю себѣ привести еще другое свидѣтельство, не ради высокаго авторитета, излишняго въ дѣлѣ очевидномъ, но потому, что никогда еще первоначальная сущность нашихъ церковно-государственныхъ отношеній не была изложена съ такою ясностью, краснорѣчіемъ и историческою вѣрностью. Преосвященнѣйшій Никаноръ, архіепископъ херсонскій и одесскій, въ недавно изданной книжкѣ своей «Церковь и государство» пишетъ, между прочимъ, слѣдующее: «Извѣстно, съ чего у насъ на Руси пошли и какъ встрѣтились государство и церковь... Извѣстно, что любящіе свободу, точнѣе — шатуны номады, чуть-чуть пахари, наши предки, проживъ на своихъ широкихъ земляхъ, можетъ быть, тысячелѣтія, наконецъ, надумались отказаться отъ своей свободы, рѣшивъ позвать къ себѣ варяжскихъ князей съ наказомъ: земля наша велика и обильна, а порядка въ ней нѣтъ; придите княжить и володѣть нами. Zaчалось государство. Но и первобытное государство не имѣло ни личнаго, ни земельнаго центра. Рюрикъ обжился было въ Новѣ-городѣ, но Олегъ уже облюбилъ Кіевъ, а Святославъ стремился уже за Дунай въ Болгарію. Самое же важное, Рюрикъ съ братьями

принесли съ собою собственно не государственное, а семейное и родовое удѣльное начало, которое должно было скорѣе раздробить, чѣмъ сплотить русскій народъ. Вотъ тутъ-то и началась благотворная миссія святой православной церкви для русскаго народа и государства.

«Не вдаваясь въ подробности, назовемъ существенныя черты этой *церковно-государственной миссіи.* Православная церковь принесла на Русь изъ православной Византіи *идею великаго князя*, какъ Богомъ поставленнаго владыки, правителя и верховнаго судіи подвластныхъ народовъ, устранивъ славяно-варяжскую идею князя, какъ старѣйшаго въ родѣ атамана удалой, покоряющей огнемъ, желѣзомъ и дубьемъ, дружины. Церковь перенесла на Русь изъ Византіи *идею государства*, съ устраненіемъ варяжской идеи земли съ народомъ, которую княжескій родъ можетъ дробить безъ конца, какъ удѣльную свою собственность. Церковь утвердила *единство народнаго самосознанія*, связавъ народъ единствомъ вѣры какъ единокровныхъ, единодушныхъ чадъ единаго Отца Небеснаго, призывающихъ Его пренебесное имя на *единомъ языкѣ*, который съ тѣхъ поръ сталъ для всѣхъ словенскихъ племенъ единымъ, роднымъ и священнымъ языкомъ. Церковь создала сперва одно, потомъ другое дорогое для народа святилище, въ Кіевѣ и Москвѣ, закрѣпивъ тамъ своимъ благословеніемъ, своими молитвами, сосредоточеніемъ тамъ высшихъ церковныхъ учрежденій, мѣстопребываніе *все-связующей государственной власти.* Церковь перенесла на святую Русь грамоту и культуру, *государственные законы и чины византійскаго царства.* Единственно только церковь была собирательницею разрозненныхъ русскихъ

княжествъ, раздѣленныхъ еще больше, чѣмъ старинныя племена славянства, удѣльными усобицами. Единственно только церковь спервоначала была собирательницею русскихъ людей, князей, городовъ и земель, раздавленныхъ татарскимъ погромомъ. Церковь выпѣстовала, выростила слабаго московскаго князя сперва до велико-княжескаго, а потомъ и до царскаго величія. Пересадивъ и выростивъ на русской землѣ *идею византійскаго единовластительства*, церковь возложила и св. мνропомазаніе древнихъ православныхъ греческихъ царей на царя московскаго и всея Руси». Такимъ образомъ, заключаетъ далѣе преосвященный витія, «святая православная вѣра связала русскихъ въ *народное единство, подчиненное единой волѣ Помазанника Божія»* [1]).

Согласно этой правдивой картинѣ, высшія духовныя силы русскаго народа, представляемыя церковью, всецѣло были посвящены одному историческому дѣлу — созиданію и укрѣпленію государственнаго единовластія. Мы знаемъ, какъ необходимо было это дѣло. Но при тѣхъ всепоглощающихъ размѣрахъ, которые національно-политическая задача приняла въ московскую эпоху, для сознанія русскаго народа закрылись всякія дальнѣйшія цѣли, высшія начала христіанскаго универсализма были забыты, и все практическое міросозерцаніе приняло грубо-языческій характеръ. Такимъ образомъ процессъ государственнаго объединенія, при всей своей исторической необходимости, связанъ былъ съ глубоко-ненормальными явленіями въ жизни народа и привелъ его къ духовному одичанію. Въ об-

---

[1]) Церковь и государство.—Противъ графа Л. Толстого. — Бесѣда преосвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго. С.-Петербургъ. 1888. Стр. 49, 50—52 и 55.

щемъ ходѣ развитія нашего національнаго организма на московскую эпоху должно смотрѣть, какъ на неизбѣжную, но продолжительную и тяжкую *болѣзнь роста*. Нельзя же, напримѣръ, въ царствованіи Ивана IV видѣть выраженіе здоровой общественной жизни; нельзя же въ этомъ благочестивомъ царѣ, безпрепятственно убивающемъ святого архіерея, усматривать нормальное проявленіе церковно-государственныхъ отношеній.

Болѣзнь роста, которою болѣла Россія въ московскую эпоху, достигла своей крайней степени въ половинѣ XVII вѣка, и тутъ же долженъ былъ наступить рѣшительный переломъ. Въ царствованіе Алексѣя Михайловича главная цѣль этого болѣзненнаго процесса была достигнута: съ присоединеніемъ Украины и Малороссіи къ московскому государству обѣ коренныя разновидности русскаго народа были спаяны вмѣстѣ, и названіе царя и самодержца всея Руси перестало быть пустымъ титуломъ. Въ то же время государственное единовластіе въ Москвѣ послѣ жестокой борьбы рѣшительно восторжествовало и надъ запоздалыми притязаніями безпочвеннаго клерикализма (дѣло патріарха Никона), и надъ преждевременными стремленіями одичалаго народа къ религіозной свободѣ (расколъ старообрядчества).

Мы знаемъ, что созданіе всевластнаго государства въ Россіи было главнымъ образомъ дѣло церкви; она, по выраженію преосвященнаго Никанора, «выпѣстовала» московское единодержавіе, и въ этомъ состояла ея соціальная, историческая задача. Но какъ можетъ «пѣстунъ» вступать въ соревнованіе съ своимъ возросшимъ питомцемъ? Не слѣдуетъ ли ему, исполнивши свое назначеніе, удалиться на покой? Но патріархъ

Никонъ захотѣлъ во имя церковной власти раздѣлать вдругъ то самое дѣло, надъ которымъ эта власть такъ успѣшно работала въ теченіе многихъ вѣковъ. Одушевлявшій Никона клерикализмъ былъ отвлеченною доктриной безо всякой исторической почвы въ Россіи. Утверждая свою духовную власть, какъ безусловно независимое начало, ставя ее внѣ и выше государства и народа, онъ возбуждалъ противъ себя и государство и народъ. Въ Россіи не оказалось никакихъ общественныхъ элементовъ, на которые онъ могъ бы опереться при осуществленіи своей идеи. Принужденный искать себѣ точки опоры внѣ Россіи, онъ обращается къ первоисточнику нашей церковности, въ Византію. Онъ вооружается противъ русскаго національизма и противопоставляетъ ему націонализмъ греческій. «Хотя по роду я русскій,—говоритъ онъ,—но по образованію и вѣрѣ—грекъ». Этими словами онъ обличаетъ безплодность своего предпріятія, ибо какая надобность могла быть русскому народу того времени мѣнять свой домашній націонализмъ на чужой, «русскую вѣру» на «вѣру греческую»? Къ тому же «греческая вѣра» могла помочь Никону въ дѣлѣ исправленія книжныхъ опечатокъ, но никакъ не въ дѣлѣ освобожденія церкви отъ государства. То поглощеніе духовной власти свѣтскою, противъ котораго Никонъ возставалъ въ Россіи, было лишь повтореніемъ того, что̀ гораздо ранѣе совершилось въ Византіи. Нуженъ былъ отвлеченный умъ Никона, чтобы въ борьбѣ съ царемъ надѣяться на поддержку царепоклонниковъ грековъ. Выданный головой своимъ врагамъ, осужденный и низложенный восточными іерархами за сопротивленіе мірскому правительству, Никонъ долженъ былъ узнать, какъ относится «греческая вѣра» къ его цер-

ковному идеалу. Митрополитъ газскій Паисій Лигаридъ объяснилъ ему, что «двѣ головы римскаго орла на государственномъ гербѣ, перешедшемъ изъ Царьграда въ Москву знаменуютъ двѣ верховныя власти, въ равной мѣрѣ и безраздѣльно принадлежащія самодержцу, а именно: власть надъ государствомъ и власть надъ церковью, управленіе дѣлами мірскими и дѣлами духовными, откуда явствуетъ, что православный царь одинъ и самъ по себѣ обладаетъ полнотою всякой власти на землѣ и что надъ нимъ нѣтъ никого, кромѣ Бога».

Такимъ образомъ основной фактъ нашей исторіи утвержденъ въ ясной и прочной формулѣ, возведенъ въ безусловный принципъ. Московскій соборъ 1667 г., подъ предсѣдательствомъ греческихъ патріарховъ, торжественно утвердивши понятіе о церкви, какъ о функціи государственнаго организма, долженъ былъ съ логическою необходимостью осудить заразъ и Никона и старообрядцевъ, т.-е., съ одной стороны, клерикальную идею церкви, какъ независимой и высочайшей духовной власти, а съ другой стороны, національно-демократическое представленіе церкви, какъ совокупности православнаго русскаго народа, неизмѣнно хранящаго отеческія преданія. Въ нашемъ домашнемъ расколѣ дѣло шло не о тѣхъ частныхъ пунктахъ, которые выставлялись (впрочемъ совершенно искренно) спорящими сторонами, а объ одномъ общемъ вопросѣ весьма существеннаго значенія. *Чѣмъ опредѣляется религіозная истина*: рѣшеніями ли *власти* церковной, или вѣрностію *народа* древнему благочестію? — вотъ вопросъ величайшей важности, изъ-за котораго на самомъ дѣлѣ произошла жестокая и доселѣ непри-

миримая распря между «никоніанами» и старовѣрами [1]). Обѣ стороны признавали истину только въ церкви, но спрашивалось: гдѣ же сама церковь, гдѣ заключается ея сила, гдѣ у нея центръ тяжести,—во власти, или въ народѣ?

Старообрядцы, обвиняя всю іерархію въ отступничествѣ отъ истиннаго благочестія Православной церкви, тѣмъ самымъ признавали, что вся церковь въ нихъ самихъ,—въ благочестивомъ и правовѣрномъ народѣ. Съ своей стороны греко-россійская іерархія, помимо народнаго согласія и даже противъ воли народной измѣняя прежній образъ благочестія и безпощадно преслѣдуя всѣхъ непокорныхъ этому измѣненію, тѣмъ самымъ заявляла, что вся сила церкви сосредоточивается въ ней одной, что власти церковной принадлежатъ безусловно и исключительно всѣ права, а народу—только обязанность послушанія. На жалобы старообрядцевъ, что съ ними поступаютъ не по-христіански, изъ-за различія крестнаго знаменія и молитвенныхъ словъ жгутъ и пытаютъ,—наша тогдашняя іерархія, устами патріарха Іоакима дала свой знаменитый отвѣтъ: «мы за крестъ и молитву не жжемъ и не пытаемъ,—жжемъ за то, что насъ еретиками называютъ и *не повинуются святой церкви*, а креститесь какъ хотите». Очевидно, здѣсь подъ «святою церковью» разумѣлась только мѣстная церковная власть, ибо лишь ей не повиновались старообрядцы. Они же, въ свою очередь, этому понятію *церкви какъ власти* прямо противупоставляли другое, свое понятіе церкви

[1]) Разумѣется мы ставимъ раскольниковъ на одну доску никакъ не съ самою Православною церковью, какъ таковою, а единственно лишь съ представляемою Никономъ клерикальною партіею въ высшемъ духовенствѣ. Вообще же во всемъ этомъ разсужденіи мы стоимъ исключительно на исторической, а никакъ не на богословской и канонической почвѣ.

какъ преданія хранимаго народомъ. «Аще я и несмысленъ (писалъ протопопъ Аввакумъ), гораздо неученый человѣкъ, да то знаю, что вся церкви отъ святыхъ отецъ преданная свята и непорочна суть. Держу до смерти якоже пріяхъ, не прелагаю предѣлъ вѣчныхъ. До насъ положено, лежи оно такъ во вѣки вѣковъ».

Какъ же рѣшить этотъ споръ, гдѣ же въ самомъ дѣлѣ сила церкви: въ законной ли, богоучрежденной власти, или въ благочестивомъ народѣ, хранящемъ отеческія преданія? Мы вполнѣ допускаемъ, что наши іерархи были правы, защищая начало духовной власти въ церкви, причемъ однако они могли погрѣшать въ своей *исключительной* приверженности этому началу; а раскольники съ своей стороны были правы лишь поскольку они свидѣтельствовали противъ злоупотребленій и исключительныхъ притязаній тогдашней власти и выставляли другое необходимое начало всенародности въ церковной жизни. Но бѣда была въ томъ, что обѣимъ сторонамъ приходилось быть судьями въ своемъ собственномъ дѣлѣ, а потому имъ и нельзя было прійти къ справедливому его рѣшенію. Обѣ стороны не додумались (да по степени нашего духовнаго развитія въ то время и не могли додуматься) до одного простого вопроса, въ которомъ однако несомнѣнно заключалось истинное разрѣшеніе всего спора. А именно спрашивалось: по какому праву народъ мѣстной русской церкви присвоилъ себѣ значеніе народа всецерковнаго и свою вѣрность мѣстной старинѣ принялъ за вѣрность вселенскому преданію? И точно также съ другой стороны: имѣла ли іерархія мѣстной церкви, хотя бы и соединенная на большомъ, но все же однако *помѣстномъ*, а не вселенскомъ соборѣ,—имѣла ли она

права всецерковной власти, могла ли произносить *окончательныя* рѣшенія и требовать себѣ *безусловнаго* повиновенія? Чтобы наше общество путемъ ясной религіозной мысли могло прійти къ сознательной постановкѣ этого вопроса, оно должно было освободиться отъ исключительности замкнутой національной жизни, далеко расширить свой умственный кругозоръ, и знаніемъ и дѣломъ войти въ общій потокъ всемірной исторіи.

Нашъ церковный споръ, неразрѣшимый на узконаціональной почвѣ, произошелъ какъ разъ передъ появленіемъ Петра Великаго и заранѣе оправдывалъ его преобразованія. Но прежде чѣмъ новое движеніе могло принести свой плодъ въ разумномъ и окончательномъ разрѣшеніи церковнаго вопроса, необходимо было какое-нибудь временное практическое его рѣшеніе. Еслибы вождямъ старообрядцевъ удалось привлечь на свою сторону весь русскій народъ, то дѣло было бы практически рѣшено въ ихъ пользу. Власти, оставшіяся безъ подчиненныхъ,—пастыри—безъ паствы не только должны были бы убѣдиться въ несостоятельности своихъ чрезмѣрныхъ притязаній—-быть всею церковью,—но имъ пришлось бы отказаться отъ своихъ несомнѣнныхъ законныхъ правъ и просто покориться своей паствѣ. Но былъ ли желателенъ такой исходъ? Полная побѣда старовѣрчества, по принципу враждебнаго всякому умственному движенію, сдѣлала бы невозможнымъ преобразованіе Петра Великаго, т.-е. лишила бы Россію необходимой культурной и научной подготовки для исполненія ея религіозно-исторической задачи въ мірѣ. И какая же будущность могла ожидать нашъ народъ при исключительномъ господствѣ партіи, коей девизъ гласилъ: «до насъ положено, лежи оно такъ

во вѣки вѣковъ». Но едвали также было желательно совершенное торжество одностороннее — iерархическаго знамени, особенно въ такiя темныя и жестокiя времена, когда это великое и священное знамя могло быть высоко поднято лишь затѣмъ, чтобы прикрыть имъ костры и срубы.

Благодаренiе Богу, Россiя избавлена была и отъ старовѣрческой китайщины и отъ ненужной и запоздалой пародiи на средневѣковое папство. Одностороннiя начала, столкнувшiяся между собою въ расколѣ XVII вѣка, оказались недостаточно сильными, чтобы самимъ рѣшить свою распрю и захватить въ свои руки дальнѣйшiя историческiя судьбы нашего народа. Весьма замѣчательно, что несостоятельность обѣихъ враждующихъ сторонъ обнаружилась для каждой изъ нихъ именно въ томъ, въ чемъ она полагала всю свою силу. Старообрядцы, стоявшiе за полную и буквальную неприкосновенность древнихъ формъ благочестiя, были вынуждены (своимъ отдѣленiемъ отъ iерархiи) или отказаться отъ наиболѣе существенныхъ частей богослуженiя, — отъ обѣдни, отъ всѣхъ таинствъ (кромѣ крещенiя) и, наконецъ, остаться безъ всякой внѣшней церковности, съ признанiемъ одной только невидимой церкви (безпоповщина), — или же они должны были «окормляться» отъ отвергнутой ими и проклятой ими никонiанской iерархiи, — путями крайне неправильными и совершенно чуждыми древнему благочестiю. Такое противорѣчiе не было случайностью, или загадочною иронiей судьбы. Дѣло въ томъ, что ревнители древняго благочестiя забыли, что это благочестiе обусловливалось согласiемъ и духовною солидарностью священства и мiрянъ, которые въ древней Руси составляли *одну* церковь. А разъ это не-

обходимое условіе порядка было нарушено въ расколѣ, то естественно разрушался здѣсь и весь строй церкви.

Этотъ строй по существу своему сохранился въ «господствующей» церкви, благодаря тому, что большая часть народа, если и не по сердечной привязанности, то по вѣрному религіозно-практическому чувству все-таки осталась на сторонѣ іерархіи. Но если милость Божія сохранила за русскимъ народомъ благо видимой церкви, то правда Божія ярко обнаружилась въ судьбѣ исключительныхъ и безпощадныхъ защитниковъ іерархическаго начала. Во власти своей полагали они всю силу церкви,—власть ихъ была отнята у нихъ. Самостоятельное и верховное значеніе духовной власти, какъ таковой, очевидно основывается на ея внутренней, религіозно-нравственной солидарности съ цѣлымъ народомъ, ей ввѣреннымъ, когда же, съ нарушеніемъ этой солидарности, іерархія захотѣла поддержать свою власть внѣшними, недуховными средствами («градскими казнями»), то она неизбѣжно должна была стать въ зависимость и подчиненіе относительно той другой власти, въ распоряженіи которой находятся всякія внѣшнія средства. Этотъ самый патріархъ Іоакимъ, который такъ проникся исключительнымъ значеніемъ своего сана, что съ полнымъ спокойствіемъ и невозмутимою увѣренностью говорилъ: «за то жжемъ, что насъ еретиками называютъ», —этотъ бѣдный старецъ представлялъ уже одну слабую тѣнь прежней церковной власти, былъ лишь немощнымъ орудіемъ въ рукахъ другой, настоящей власти—государственной. Гласъ народа устами юродиваго говорилъ о немъ: «какой онъ патріархъ? живетъ изъ куска, спать бы ему да ѣсть, *бережетъ мантіи и клобука бѣлаго, затѣмъ и не обличаетъ*». И это

происходило не отъ личной слабости Іоакима и его преемника Адріана. По смерти сего послѣдняго во главѣ нашей іерархіи явился человѣкъ совершенно другого рода: энергичный, самостоятельный — знаменитый архіепископъ Рязанскій Стефанъ Яворскій. Тотъ прямолинейно-безпощадный іерархическій абсолютизмъ, который высказывался патріархомъ Іоакимомъ въ простотѣ души, возведенъ былъ Стефаномъ Яворскимъ на степень сознательнаго принципа и развитъ систематически въ богословскомъ трактатѣ. Въ послѣдней главѣ своего «Камня Вѣры», сославшись на текстъ изъ Дѣяній апостольскихъ (XX, 29), Стефанъ Яворскій разсуждаетъ: «*Волцы хищніи*, — сіе есть еретики. Понеже убо волцы достойно и праведно убиваеми бываютъ, ибо вящшія цѣны есть животъ овецъ, нежели смерть волковъ; явѣ есть, яко еретиковъ достойно и праведно есть убивати». Далѣе приведя евангельскія слова о татяхъ и разбойникахъ, коихъ Златоустъ «толкуетъ быти еретиковъ», Стефанъ заключаетъ, что какъ праведный судъ татей и разбойниковъ убиваетъ, «тако и еретикомъ творити достоитъ». И затѣмъ слѣдуетъ еще цѣлый рядъ доводовъ, изъ коихъ приведемъ только два: «Искусъ научаетъ, яко иного на еретиковъ врачеванія нѣсть, паче смерти... проклятію еретики смѣются и глаголютъ быти громъ безъ молніи; отятія имѣній не боятся... едино точію таковымъ врачеваніе смерть».

«Церковъ святая, якоже имать начальниковъ духовныхъ и мірскихъ, акибы двѣ руцѣ, тако имать два меча, духовный и вещественный, и другъ другу пособственный. Тѣмъ же убо егда мечъ духовный мало успѣваетъ, мечъ вещественный пособствуетъ». Никогда, даже при Никонѣ, не выражался у насъ іерархическій

абсолютизмъ такъ сознательно и опредѣленно. И что же? Едва успѣлъ Стефанъ Яворскій въ своемъ богословскомъ трактатѣ съ такою рѣшительностью присвоить церкви два меча, какъ уже долженъ былъ отдать ихъ оба въ руки «мірского начальника». Изъ блюстителей празднаго престола патріаршаго онъ волей-неволей дѣлается безправнымъ предсѣдателемъ учрежденной Петромъ В. духовной коллегіи, въ которой наше церковное правительство явилось какъ отрасль государственнаго управленія подъ верховною властью Государя — «крайняго судіи сей коллегіи» и подъ непосредственнымъ начальствомъ особаго государственнаго сановника — «изъ офицеровъ добраго человѣка, ктобъ имѣлъ смѣлость и могъ управленіе сѵнодскаго дѣла знать».

Безпристрастный и внимательный взглядъ на историческія обстоятельства, предшествовавшія учрежденію сѵнода и сопровождавшія его, не только удержитъ насъ отъ несправедливыхъ укоровъ великой тѣни Преобразователя, но и заставитъ насъ признать въ сказанномъ учрежденіи одно изъ доказательствъ той провиденціальной мудрости, которая никогда не измѣняла Петру Великому въ важныхъ случаяхъ. Упраздненіе патріаршества и установленіе сѵнода было дѣломъ не только необходимымъ въ данную минуту, но и положительно полезнымъ для будущаго Россіи. Оно было необходимо, потому что нашъ іерархическій абсолютизмъ, искусственно возбужденный юго-западными вліяніями, обнаружилъ вполнѣ ясно свою несостоятельность и въ борьбѣ съ раскольниками и въ жалкомъ противодѣйствіи преобразовательному движенію; патріаршество, послѣ раскола лишенное внутреннихъ основъ крѣпости и оставшееся при однихъ

чрезмѣрныхъ притязаніяхъ, неизбѣжно должно было уступить мѣсто другому учрежденію, болѣе сообразному съ истиннымъ положеніемъ дѣла. Но эта замѣна, необходимо обусловленная нашею прошедшею исторіей, была прямо полезна для будущей: «добрые и смѣлые офицеры», которымъ было ввѣрено управленіе нашими церковными дѣлами, позволили новой Россіи спокойно пройти школу европейскаго образованія, они удержали въ должныхъ предѣлахъ два односторонния и крайнія теченія нашей незрѣлой религіозной мысли и охранили наши — «ученическіе годы» отъ подавляющаго вліянія воззрѣній, ярко представленныхъ Стефаномъ Яворскимъ съ одной стороны и Никитою Пустосвятомъ — съ другой. И нельзя не удивляться той строгой правдѣ, съ какою исторія, или, лучше сказать, Провидѣніе рѣшило это дѣло. Когда наша церковная власть при послѣднихъ патріархахъ *фактически* проявила всю крайность іерархическаго абсолютизма (противъ раскола), — она фактически пала и утратила свою самостоятельность; а когда она устами Стефана Яворскаго рѣшилась *принципіально* оправдать и узаконить этотъ безмѣрный абсолютизмъ, — тогда самостоятельность церковной власти подверглась *правомѣрному и законному* упраздненію — не только de facto, но и de jure, — ибо сами наши іерархи одни дѣятельнымъ участіемъ (Ѳеофанъ Прокоповичъ), другіе — молчаливымъ согласіемъ оправдали и узаконили дѣло Преобразователя.

Можно находить здоровые идеальные элементы и въ іерархическомъ протестѣ Никона, и въ демократическомъ протестѣ старообрядцевъ противъ оффиціальной церкви. Но ясно, что практическій успѣхъ этого протеста былъ и невозможенъ, и не желате-

ленъ. Ясно, какому новому произволу и насилію подвергъ бы народную жизнь безпочвенный клерикализмъ Никона въ случаѣ его успѣха [1]). Что касается до старообрядческаго движенія, то при нѣкоторой отрицательной правдѣ (по отношенію къ оффиціальной церкви) оно было въ сущности лишь крайнимъ выраженіемъ того языческаго одичанія, въ которое впала Россія въ московскую эпоху. Признаніе безусловной неизмѣнности мѣстнаго и временнаго преданія, *какъ преданія*, упраздняло въ корнѣ христіанскій универсализмъ и христіанскій прогрессъ. Съ тѣмъ вмѣстѣ обнаружилась и практическая несостоятельность старообрядчества. Оно утверждало себя какъ національную русскую церковь, т.-е. какъ высшую религіозную форму народнаго единства. Но оказалось, что самъ русскій народъ (въ значительномъ большинствѣ своемъ) понималъ дѣло иначе: онъ избралъ для своего объединенія не религіозную, а политическую форму единства, опредѣлилъ себя не какъ церковь, а какъ государство. Кто слыхалъ въ нашемъ народѣ о русской церкви (въ смыслѣ *соціальнаго тѣла*), о патріархѣ и т. п.? А что такое русское царство и царь—это всякій понимаетъ. Желая представлять русскую народность въ ея цѣлости, старообрядчество оказалось только религіозною сектой; вмѣсто того, чтобы объединять Россію оно само подверглось безконечному дробленію [2]).

[1]) Нѣтъ ничего удивительнаго, что добрый, но простодушный и непроницательный Пальмеръ, къ тому же лишь эпизодически знакомый съ русскою исторіей, безмѣрно восхитился Никономъ и его предпріятіемъ, въ неудачѣ котораго усмотрѣлъ гибель Россіи (см. его огромный шести-томный трудъ «The Patriarch and the Tsar»). Менѣе понятно подобное увлеченіе со стороны русскихъ писателей.

[2]) Какъ извѣстно, старообрядчество распространялось исключительно въ сѣверной и восточной Россіи, въ предѣлахъ разселенія великорусскаго пле-

Такимъ образомъ не приходится жалѣть о побѣдѣ у насъ государственнаго единовластія надъ неудачными опытами клерикальной и народнической церкви. Но чѣмъ рѣшительнѣе была эта побѣда, чѣмъ полнѣе осуществилось всевластіе государственнаго начала, тѣмъ настоятельнѣе выступалъ вопросъ: что же дальше? Какое назначеніе этой государственной силы? Что должна дѣлать Россія въ этомъ своемъ крѣпкомъ и единомъ политическомъ тѣлѣ?

III.

Ни духовная власть въ лицѣ патріарха Никона, ни церковный народъ въ лицѣ протопопа Аввакума не сказали и не могли сказать объединенному и возвеличенному государству россійскому, въ чемъ его даль-

---

мени. Бѣжавшіе отъ гоненій старообрядцы, основывая колоніи на Украинѣ (Стародубье, Вѣтка и т. д.), никогда не могли сдѣлать своихъ поселеній центромъ раскольничьей пропаганды. Малоруссы (а также и бѣлоруссы) оказались безусловно недоступными для старообрядчества, которое вообще распространялось только тамъ, гдѣ къ русскому населенію примѣшивался финскій элементъ; и чѣмъ гуще была эта примѣсь въ данной мѣстности, тѣмъ глубже укоренялось въ ней старообрядчество (Бѣломорскій и Олонецкій край, область средней Волги и нижней Оки и т. д.). Этотъ фактъ, въ связи съ основнымъ свойствомъ старовѣрчества—буквализмомъ, наводитъ на ту парадоксальную мысль, что единственное оригинальное у насъ религіозное движеніе выросло не на русской, а на финской этнографической почвѣ. Въ самомъ дѣлѣ, то безусловное значеніе, которое старовѣры придаютъ внѣшнему чину священнодѣйствія и буквѣ священныхъ книгъ, независимо отъ всякаго смысла, какъ нельзя болѣе соотвѣтствуетъ заклинательному, магическому характеру религіи, который ни у какого племени не находится въ такой сильной степени, какъ именно у финновъ. Любопытно сопоставить съ этимъ то обстоятельство, что традиціонные родоначальники всякой магіи, халдеи были (по новѣйшимъ изслѣдованіямъ) первоначально угро-финскаго происхожденія (аккады и сумеры) и что языкъ древнѣйшихъ священныхъ памятниковъ заклинательнаго искусства (аккадійскія клинообразныя надписи) представляетъ явное сродство съ финскими нарѣчіями (См. Lenormant, «la Magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes»).

нѣйшая историческая задача. Сказалъ это Россіи самъ носитель государственной власти — сказалъ и исполнилъ. Я вовсе не преувеличиваю достоинствъ и значенія Петра. Я даже затрудняюсь назвать его великимъ человѣкомъ — не потому, чтобы онъ не былъ достаточно великъ, а потому, что онъ былъ недостаточно человѣкъ. Нашъ историческій великанъ былъ похожъ на великановъ миѳическихъ: какъ и они, онъ былъ огромною, въ человѣческомъ образѣ воплощенною, стихійною силой, всецѣло устремленною наружу, не вошедшею въ себя. Петръ Великій не имѣлъ яснаго сознанія объ *окончательной* цѣли своей дѣятельности, о высшемъ назначеніи христіанскаго государства вообще и Россіи въ частности. Но онъ всѣмъ своимъ существомъ почувствовалъ, что̀ въ данную историческую минуту нужно было сдѣлать для Россіи, чтобы направить ее на настоящій путь, чтобы приблизить ее къ той высшей задачѣ — и онъ весь ушелъ, всю свою стихійную мощь внесъ въ это дѣло. Вопросъ о личныхъ качествахъ и порокахъ тутъ совсѣмъ не интересенъ. Важно то, что дѣло, сдѣланное Петромъ Великимъ, было самое полезное и необходимое, и что сдѣлалъ онъ его крѣпко.

Главныя событія XVII вѣка въ Россіи — исторія патріарха Никона, въ особенности же расколъ старообрядчества—обнаружили въ русскомъ народѣ большія душевныя силы и вмѣстѣ съ тѣмъ полное отсутствіе всякаго идеальнаго содержанія, крайнюю скудость умственныхъ средствъ. Ясно становилось, что на этой исторической почвѣ нашъ народъ обреченъ на духовное безплодіе. Ясна была и причина такого безплодія: отдѣленіе Россіи отъ всего прочаго міра, уклоненіе отъ вселенскаго христіанскаго пути. Между

тѣмъ та ближайшая относительная цѣль, ради которой Россіи нужно было отойти въ сторону отъ всемірно-историческаго движенія и замкнуться въ себѣ, — была достигнута: единое сплоченное государство было создано. Само оно имѣло преимущественною цѣлью сохранить національныя силы Россіи для всемірно-историческаго дѣйствія. Дальнѣйшее же пребываніе въ самодовольной замкнутости лишало эти силы всякаго примѣненія, и тяжелый многовѣковый трудъ государственнаго строенія оказывался безполезнымъ. Все дѣло было пока въ томъ, чтобы сломать стѣну, отдѣлявшую Россію отъ человѣчества, разрушить умственный и жизненный строй, основанный на языческомъ обособленіи. Это дѣло Петръ Великій сдѣлалъ прочно, безповоротно. Какія бы реакціи ни возникали въ послѣдующія времена, вернуть Россію назадъ съ пути, открытаго для нея Петромъ, онѣ не въ состояніи. Что бы ни говорили и что бы ни затѣвали ослѣпленные или злонамѣренные люди, а московская Русь похоронена и не встанетъ. Праздныя рѣчи и вздорныя затѣи этихъ людей заставляютъ насъ только живѣе чувствовать и выше цѣнить великое дѣло Петровской реформы, не смущаясь тѣмъ, что Провидѣніе нашло и употребило для этого дѣла не какого-нибудь скромнаго и благовоспитаннаго мудреца, а разгульнаго и необузданнаго богатыря.

Для всякаго народа есть только два историческіе пути: языческій путь самодовольства, коснѣнія и смерти—и христіанскій путь самосознанія, совершенствованія и жизни. Только для абсолютнаго существа, для Бога, самосознаніе есть самодовольство, и неизмѣнность есть жизнь. Для всякаго же ограниченнаго бытія, слѣдовательно и для народа, самосо-

знаніе есть необходимо *самоосужденіе*, и жизнь есть измѣненіе. Поэтому истинная религія начинается съ проповѣди *покаянія* и внутренней *перемѣны* [1]). Такъ вступило христіанство во всемірную исторію; такъ же начинается христіанскій путь самосознанія для каждаго человѣка и народа. Вопреки всякой видимости реформа Петра Великаго имѣла въ сущности глубоко-христіанскій характеръ, ибо была основана на нравственно-религіозномъ актѣ національнаго самоосужденія. Чтобы быть плодотворнымъ, этотъ нравственный актъ долженъ былъ непрерывно возобновляться. Россія не могла вдругъ переродиться; реформа Петра Великаго только открыла для нея путь поступательнаго движенія и совершенствованія. Вѣрное этому пути общество должно было постоянно возбуждать въ себѣ недовольство своею дѣйствительностью, сознаніе своихъ общественныхъ недуговъ и пороковъ. И въ самомъ дѣлѣ со времени Петра Великаго гражданскій и культурный ростъ Россіи неразрывно связанъ съ цѣлымъ рядомъ обличительныхъ произведеній, составляющихъ безспорно самую оригинальную часть нашей литературы. Каждая изъ главныхъ эпохъ нашей послѣ-Петровской исторіи имѣетъ своего свѣтскаго пророка, обличающаго современную ему ложь въ общественной жизни. Сейчасъ же вслѣдъ за Петромъ Великимъ является Кантемировская сатира, которая при всемъ своемъ художественномъ несовершенствѣ все-таки стоитъ гораздо выше всей прочей тогдашней литературы (до Ломоносова). Первая половина Екатерининскаго царствованія отмѣчена сатирическими журналами Новикова, а вторая—сатирическими комедіями фонъ-Визина. Александровская Россія

[1]) Греческое слово *metanoia* имѣетъ и тотъ, и другой смыслъ.

нашла своего обличителя въ Грибоѣдовѣ, Николаевская—въ Гоголѣ, а плодотворная эпоха Александра II дала намъ самое своеобразное и богатое сатирическое сокровище въ твореніяхъ Салтыкова.

Этому отрицательному движенію общественнаго сознанія соотвѣтствовали положительные успѣхи Россіи на пути христіанской политики. Первый самый важный и трудный шагъ состоялъ въ перемѣнѣ отношенія къ другимъ народамъ, въ признаніи ихъ равноправными членами человѣчества и притомъ опередившими насъ въ просвѣщеніи. Съ этимъ признаніемъ всемірной солидарности Россія становилась въ самомъ дѣлѣ, а не по имени только христіанскою націею. Этой коренной перемѣнѣ соотвѣтствовалъ цѣлый рядъ внутреннихъ преобразованій, которыя должны были, хотя на первыхъ порахъ и въ слабой степени, приблизить общественныя отношенія къ христіанскимъ требованіямъ. «Благочестивая» Русь московской эпохи спокойно допускала языческій взглядъ на человѣка какъ на вещь, которая можетъ всецѣло принадлежать другому. Въ сущности московское холопство ничѣмъ не отличалось отъ древняго рабства: господинъ, убившій холопа, не несъ никакой дѣйствительной отвѣтственности и лишь для виду подвергался церковной эпитимьѣ. Нужно было такимъ образомъ возстановить въ русскомъ сознаніи элементарное христіанское понятіе о человѣческомъ достоинствѣ. Петръ Великій сдѣлалъ это, объявивши убійство холопа равносильнымъ всякому другому убійству и повелѣвши (указомъ 1721 г.) «продажу людей пресѣчь, а если нельзя ужъ совсѣмъ, то продавать цѣлыми семьями, а не порознь, какъ скотъ, чего во всемъ свѣтѣ не водится». Безмѣрно свирѣпыя казни и пытки, которыми осо-

бенно отличалась московская Россія, начинаютъ смущать законодателя и подвергаются нѣкоторымъ ограниченіямъ. Жестокія преслѣдованія раскольниковъ, достойно завершившія московскую эпоху, прекращены Петромъ, который объявилъ, что «надъ совѣстью людей властенъ одинъ Христосъ».

Всѣ эти, слабыя сами по себѣ, проявленія христіанской политики важны тѣмъ, что указывали Россіи истинное направленіе жизни, ставили ее на настоящій путь, и преемники преобразователя, идя этимъ путемъ, постепенно расширяли и углубляли его. Уничтоженіе смертной казни при Елизаветѣ, отмѣна пытокъ при Екатеринѣ II, упраздненіе крѣпостного права при Александрѣ II—вотъ крупные плоды того христіанскаго направленія, которое далъ внутренней русской политикѣ «антихристъ» Петръ.

Нѣтъ надобности доказывать, что Петровской же реформѣ Россія обязана всѣмъ своимъ наличнымъ образованіемъ и всѣми сокровищами своей литературы. Еслибы тутъ могъ быть какой-нибудь вопросъ, то на него уже отвѣтили два величайшіе представителя русскаго образованія и литературы въ прошломъ и въ настоящемъ вѣкѣ—Ломоносовъ и Пушкинъ, неразрывно связавшіе свое имя съ именемъ Петра.

Все болѣе и болѣе глубокое проникновеніе началами общечеловѣческой христіанской культуры, сопровождаемое постояннымъ критическимъ отношеніемъ къ своей общественной дѣйствительности — вотъ единственный путь, чтобы развить всѣ положительныя силы русской націи, проявить истинную самобытность, принять самостоятельное и дѣятельное участіе во всемірномъ ходѣ исторіи. Вѣрность этого пути доказывается не только его положительными резуль-

татами — поскольку все хорошее, что мы имѣемъ въ какой бы то ни было области за послѣдніе два вѣка, сдѣлано именно на этомъ пути—вѣрность его доказывается еще съ другой стороны полною несостоятельностью русскаго духа въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ отступалъ отъ этого христіанскаго направленія и возвращался въ томъ или другомъ видѣ къ до-Петровскому язычеству.

Такая косвенная, отрицательная провѣрка христіанскаго пути произведена у насъ отчетливо и послѣдовательно такъ-называемымъ *славянофильствомъ*, которое въ этомъ смыслѣ имѣетъ чрезвычайно важное значеніе въ исторіи русскаго сознанія. Это умственное движеніе тѣмъ болѣе можетъ быть для насъ поучительно, что оно уже совершило свой полный кругъ: выросло, отцвѣло и принесло свой плодъ. Притомъ дурныя качества этого плода никакъ не могутъ быть приписаны какимъ-нибудь случайнымъ и личнымъ недостаткамъ самихъ славянофиловъ. Напротивъ, это были люди выдающихся умственныхъ дарованій и нравственныхъ качествъ, и если они не могли сдѣлать своего дѣла лучше, то значитъ само дѣло никуда не годится.

II.

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ЕГО ВЫРОЖДЕНІЕ.

I.

Исторія славянофильства есть лишь постепенное обличеніе той внутренней двойственности непримиренныхъ и непримиримыхъ мотивовъ, которая съ самаго начала легла въ основу этого искусственнаго движенія. Кто-то изъ русскихъ писателей довольно хорошо выразилъ эту роковую для славянофиловъ двойственность, назвавъ ихъ *археологическими либералами*. Прежде всего славянофилы хотѣли бороться противъ Петровской реформы, противъ западно-европейскихъ началъ — во имя древней, московской Руси. Но, рядомъ съ этимъ реакціонно-археологическимъ мотивомъ, столь же существенный интересъ имѣла для нихъ прогрессивно-либеральная борьба противъ дѣйствительныхъ золъ современной имъ Россіи, той Россіи, которая, по словамъ Хомякова, была —

Въ судахъ черна неправдой черной
И игомъ рабства клеймена,—

въ которой—по словамъ И. Аксакова—

Сплошного зла стоитъ твердыня,
Царитъ безсмысленная ложь.

Тутъ не было бы никакого противорѣчія, еслибы все это русское зло было у насъ произведеніемъ европейской образованности, еслибы оно не существовало въ Россіи до Петра, и еслибы противъ него можно было бороться во имя какихъ-нибудь особыхъ «русскихъ началъ». Но, на самомъ дѣлѣ, все было какъ разъ наоборотъ. «Клеймо рабскаго ига» и «черная неправда судовъ» были прямымъ наслѣдіемъ старой московской Руси, остаткомъ до-Петровскаго времени, и бороться противъ этихъ самобытно-русскихъ явленій славянофиламъ приходилось вмѣстѣ съ западниками во имя чужихъ, европейскихъ идей. Они не могли не знать, что современное имъ крѣпостное право было лишь смягченною (благодаря Петру Великому и его преемникамъ) формою стариннаго холопства, и что до-Петровскіе суды и приказы еще менѣе отличались неподкупностью, нежели бюрократическія учрежденія Николаевскихъ временъ. При всемъ желаніи сваливать на Европу всѣ наши грѣхи, славянофилы никакъ не могли, однако, видѣть въ безправномъ холопствѣ и въ шемякиныхъ судахъ плоды европейничанья; они должны были, напротивъ, волей-неволей признать, что постепенное смягченіе нашихъ туземныхъ язвъ происходило со временъ Петра В. подъ вліяніемъ европейскаго образованія, а въ такомъ случаѣ странно было бы искать окончательнаго исцѣленія въ анти-европейской реакціи, въ поворотѣ къ до-Петровскимъ началамъ. Никакъ нельзя было отдѣлаться отъ того очевиднаго факта, что крѣпостники-помѣщики и взяточники-чиновники менѣе причастны были европейскому образованію, гораздо ближе

по духу стояли къ старой русской жизни [1]), нежели ихъ противники и обличители—какъ западники, такъ и сами славянофилы, которые могли бороться противъ нашей общественной неправды *единственно только въ качествѣ европейцевъ*, ибо только въ общей сокровищницѣ европейскихъ идей могли они найти мотивы и оправданіе для этой борьбы.

Славянофилы хорошо чувствовали и сознавали общее коренное зло русской жизни, которымъ держались и рабовладѣльческія насилія, и бюрократическія неправды, и многое другое, — именно зло всеобщаго безправія, вслѣдствіе слабаго понятія о чести и достоинствѣ человѣческой личности. Этому злу они должны были противопоставлять и противопоставляли принципъ человѣческихъ правъ, безусловнаго нравственнаго значенія самостоятельной личности—принципъ христіанскій и общечеловѣческій по существу, а по историческому развитію преимущественно западный европейскій, и ни съ какими особенными «русскими началами» не связанный [2]).

Въ чемъ же, однако, для самихъ славянофиловъ

---

[1]) Еще ближе къ старой русской жизни оставалось большинство нашего купечества, которое И. Аксаковъ характеризуетъ слѣдующимъ образомъ: «Большая часть купцовъ такъ нравственно, по милости денегъ, самостоятельна, что сохранила бороды... *Бороды* согласно древне-русскому направленію, презирая западное чувство чести, оставили себѣ на долю страхъ Божій А такъ какъ Богъ далеко, да и обряды и посты облегчаютъ трудъ вѣры для человѣческой натуры, то эти бороды, строго постъ соблюдающія,—подлецы страшные». Когда Аксаковъ это писалъ, его славянофильскіе взгляды еще не сложились, но конечно онъ и потомъ не отказался бы отъ своего фактическаго свидѣтельства и не призналъ бы безчестность добродѣтелью.

[2]) И. С. Аксаковъ, какъ видно изъ недавно изданной его переписки, пожертвовалъ своею служебною карьерою ради сохраненія своихъ человѣческихъ правъ, которыя, по его взгляду, имѣютъ значеніе и для чиновника. Совершенно ясно, что въ этомъ столкновеніи юнаго славянофила съ бюрократіею сія послѣдняя всецѣло стояла на почвѣ истинно-русскихъ на-

состояли эти ихъ «русскія начала»? Изо всего московскаго кружка только одинъ Константинъ Аксаковъ, по исключительно-отвлеченному характеру своего ума, могъ серьезно вѣрить въ превосходство древне-русскихъ учрежденій и формъ жизни. Только ему одному могло казаться, какъ иронически сообщаетъ его братъ, «что старинная администрація была превосходна, что внутреннія таможни между городами — прелесть, верхъ финансовыхъ соображеній, что кормленіе воеводъ — идеалъ справедливости». За подобные взгляды къ нему въ ближайшемъ кругу относились какъ къ взрослому ребенку. «Кажется, остается желать, — писалъ его отецъ младшему сыну, — чтобы онъ на всю жизнь оставался въ своемъ пріятномъ заблужденіи, ибо прозрѣніе невозможно безъ тяжкихъ и горькихъ опытовъ: такъ пусть его живетъ да вѣритъ Руси совершенству». За невозможностью преклоняться передъ государственными и гражданскими формами до-Петровской Руси, оставалось схватиться за чисто-внѣшнія формы быта. И, въ самомъ дѣлѣ, мы видимъ, что въ первоначальномъ славянофильствѣ эти внѣшнія бытовыя формы стоятъ на первомъ планѣ, такъ что можно подумать, что, въ сущности, къ одному этому и сводятся пресловутыя русскія начала. Вотъ, напримѣръ, какая жалоба раздалась въ славянофильской средѣ по поводу правительственной мѣры противъ бороды и кафтана. «Итакъ, конецъ кратковременному возстановленію русскаго платья, хотя не на многихъ плечахъ! Конецъ надеждѣ на обращеніе

чалъ: смиренія передъ высшими, покорности начальству, чинопочитанія, — тогда какъ будущему издателю «Руси», славянофилу, приходилось опираться исключительно на западные принципы: личной самостоятельности, человѣческаго достоинства и т. д.

къ *русскому направленію.* Все это было предательство. Опасались тронуть, думая, что насъ много, что общество намъ сочувствуетъ; но, увѣрившись въ противномъ и въ душѣ все-таки не любя насъ, хотя безъ всякой причины, сейчасъ рѣшились задавить наше направленіе». Далѣе авторъ письма называетъ ношеніе русскаго платья—«общественною дѣятельностью».

Итакъ, съ одной стороны, борьба противъ дѣйствительныхъ золъ русской жизни—во имя европейскихъ идей, а съ другой стороны, не менѣе одушевленная борьба противъ европейскихъ сюртуковъ и фраковъ—во имя азіатскаго кафтана. Конечно, очень легко обобщить вопросъ, сказать, что дѣло шло не о европейскомъ платьѣ, а объ европейничаньѣ вообще. Но если подъ европейничаньемъ разумѣть поверхностное и безтолковое усвоеніе европейскихъ формъ съ сохраненіемъ такого азіатскаго содержанія, какъ крѣпостное право, старые суды и т. п., то противъ подобнаго европейничанья можно и должно возставать во имя европейскихъ же началъ, точно также какъ, напримѣръ, поверхностное и лицемѣрное усвоеніе христіанскаго благочестія слѣдуетъ обличать во имя самихъ же христіанскихъ началъ. Да и не будетъ ли это странною игрою словъ называть европейничаньемъ недостаточное усвоеніе русскимъ обществомъ европейскихъ идей? Для всякаго неослѣпленнаго ума было ясно, что зло русской жизни состояло въ томъ, что у насъ было слишкомъ мало европейскаго содержанія, а не въ томъ, что у насъ было слишкомъ много европейскихъ формъ, ибо послѣднія сами по себѣ безразличны. Для всякаго нравственнаго чувства крѣпостникъ-помѣщикъ, взяточникъ-чиновникъ — были противны своими азіатскими дѣйствіями, а не своею европейскою одеждою.

Не менѣе ихъ противны были, какъ мы видѣли, самому Аксакову тѣ благочестивыя «бороды», которыя и европейскаго платья не носили, да и вообще были уже совсѣмъ чисты отъ всякаго европейничанья.

II.

Циркуляръ министра внутреннихъ дѣлъ, разъяснившій тогда несовмѣстимость бороды съ дворянскимъ мундиромъ, былъ если и не самымъ основательнымъ, то, во всякомъ случаѣ, самымъ успѣшнымъ изо всѣхъ министерскихъ циркуляровъ. Онъ сразу и навсегда положилъ конецъ тому фазису славянофильства, въ которомъ вопросъ о «русскомъ направленіи» сливался съ вопросомъ о русскомъ платьѣ. Когда нѣсколько лѣтъ спустя всѣмъ русскимъ подданнымъ возвращено было право облекаться въ какую угодно, хотя бы азіатскую одежду, славянофильство этимъ правомъ уже не воспользовалось, и слова Хомякова о необходимости «слиться съ жизнью русской земли не пренебрегая даже мелочами обычая и, такъ сказать, обряднымъ единствомъ, какъ средствомъ къ достиженію единства истиннаго и еще болѣе какъ видимымъ его образомъ» — остались безъ всякаго послѣдствія.

Въ 1853 г. начинается новый фазисъ славянофильской дѣятельности. Вмѣсто бытовой борьбы противъ нашего домашняго западничества на почвѣ сюртуковъ и кафтановъ, выступаетъ теперь на первый планъ духовная борьба противъ самого настоящаго Запада на почвѣ религіозной. Предупреждаю, что вовсе не буду здѣсь касаться предметовъ религіи по существу. Этого, на мой взглядъ, и не требуютъ тѣ

явленія въ исторіи русскаго сознанія, о которыхъ идетъ рѣчь. Я нисколько не сомнѣваюсь въ искренней личной религіозности того или другого поборника «русскихъ началъ»; для меня ясно только, что въ *системѣ* славянофильскихъ воззрѣній нѣтъ законнаго мѣста для религіи *какъ таковой*, и что если она туда попала, то лишь по недоразумѣнію и, такъ сказать, съ чужимъ паспортомъ. Мнѣ придется говорить здѣсь не о православіи, а о томъ искусственномъ *православничаньѣ*, которое, по моему глубокому убѣжденію, имѣетъ весьма мало общаго съ истинною вѣрою русскаго народа.

Та доктрина, которая сама себя опредѣлила какъ *русское направленіе* и выступила во имя *русскихъ началъ*, тѣмъ самымъ признала, что для нея всего важнѣе, дороже и существеннѣе національный элементъ, а все остальное, между прочимъ и религія, можетъ имѣть только подчиненный и условный интересъ. Для славянофильства православіе есть аттрибутъ русской народности; оно есть истинная религія, въ концѣ концовъ, лишь потому, что его исповѣдуетъ русскій народъ. Отъ силы этого заключенія нельзя было отдѣлаться простою подстановкою словъ: «вселенская церковь» — вмѣсто слова: «Россія». Для однихъ изъ славянофиловъ требованіе быть православнымъ или «жить въ церкви» прямо входило какъ составная часть въ болѣе общее и основное требованіе: слиться съ жизнью русской земли. Въ умѣ другихъ эта зависимость религіозной истины отъ факта народной вѣры принимала болѣе тонкій и сложный, но, въ сущности, столь же нерелигіозный образъ.

Извѣстно, какъ обратился въ православіе И. В. Кирѣевскій, бывшій прежде раціоналистомъ. При видѣ

чудотворной Иверской иконы Божіей Матери и «дѣтской вѣры» молящагося ей народа ему, какъ сообщаетъ съ его словъ одинъ тогдашній писатель, слѣдующимъ образомъ уяснилась тайна чудесной силы. «Да, это не просто доска съ изображеніемъ; вѣка цѣлые поглощала она эти потоки страстныхъ возношеній, молитвъ людей скорбящихъ, несчастныхъ; она должна была наполниться силою, струящеюся изъ нея, отражающеюся отъ нея на вѣрующихъ. Она сдѣлалась живымъ органомъ, мѣстомъ встрѣчи между Творцомъ и людьми». Несмотря на то, что есть вѣрнаго и трогательнаго въ такой мысли, она никакъ не можетъ быть основаніемъ собственно-религіознаго убѣжденія и дѣйствительнаго духовнаго общенія съ народомъ. По Кирѣевскому выходитъ, что предметъ народной вѣры всецѣло создается самою этою вѣрою; икона перестаетъ быть простою доскою съ изображеніемъ и становится священнымъ и даже чудотворнымъ предметомъ лишь посредствомъ многовѣкового накопленія молитвъ и возношеній; она, такъ сказать, намагничивается обращенною на нее душевною силою вѣрующаго народа. Но съ чего же этотъ народъ сталъ вдругъ въ нее вѣрить? По обыкновеннымъ религіознымъ понятіямъ истинная вѣра обусловлена извѣстными священными предметами, которые имѣютъ дѣйствительное значеніе сами по себѣ; икона не потому свята, что ей молятся, а, наоборотъ, ей молятся, потому, что она свята. Если же допустить съ Кирѣевскимъ, что святость и чудесная сила сообщаются иконѣ только накопленіемъ людскихъ молитвъ и слезъ,—то спрашивается, къ чему же первоначально обращались эти молитвы, передъ чѣмъ проливались эти слезы? Дѣтская вѣра простого народа обратила къ

православію родоначальника славянофильства; но сама эта народная вѣра, по его же взгляду, могла быть первоначально лишь какимъ-то случайнымъ самообольщеніемъ или безсмысленнымъ фетишизмомъ. Такъ, даже при самыхъ лучшихъ чувствахъ, не удается искусственное, преднамѣренное, субъективными мотивами вызываемое, сближеніе съ народомъ. Даже искренно вѣрующій славянофилъ все-таки остается внутренно чуждъ и непричастенъ народной вѣрѣ. Онъ вѣритъ въ народъ и въ его вѣру; но вѣдь народъ вѣритъ не въ самого себя и не въ свою вѣру, а въ независимые отъ него и отъ его вѣры религіозные предметы. Если русскій народъ вѣритъ въ чудотворныя иконы, то онъ признаетъ и ихъ чудесное происхожденіе, и ихъ чудесную исторію, связываетъ съ ними особую силу благодати Божіей, изначала имъ присущую и совершенно независимую отъ количества и качества возсылаемыхъ къ нимъ молитвъ. Теорія постепенной динамизаціи и пневматизаціи обыкновенныхъ вещественныхъ предметовъ, посредствомъ сосредоточенной на нихъ психической силы людей, можетъ удовлетворить сторонниковъ животнаго магнетизма, но для религіозной вѣры народа такая теорія въ примѣненіи къ чудотворнымъ иконамъ есть не болѣе какъ нелѣпость и кощунство. Народъ скорѣе можетъ понять (и - какъ показываютъ нѣкоторыя секты — принять) прямое отрицаніе всякихъ чудесныхъ предметовъ, какъ ложныхъ; но признавать за ними дѣйствительную силу и вмѣстѣ съ тѣмъ видѣть въ нихъ только произведеніе субъективныхъ человѣческихъ чувствъ — эта точка зрѣнія ставитъ непроходимую пропасть между умствованіями славянофиловъ, дорожащихъ только фактомъ народной вѣры, какъ

таковой, и религіей самого народа, для котораго важенъ вовсе не психологическій фактъ его вѣры, а только ея объективная истина.

Пропасть эта не только умственная, но и нравственная. Ибо при всемъ искреннемъ желаніи слиться съ жизнью русской земли, смириться, опроститься и т. п., при всемъ даже идолопоклонствѣ передъ народомъ, — какъ много, однако, невольнаго презрѣнія къ этому самому народу, какое безотчетное непризнаніе за нимъ человѣческаго достоинства! какъ много, однимъ словомъ, *безсознательнаго* барства должно было оставаться у поборниковъ русскихъ началъ, если они могли успокоиться на придуманномъ ими оправданіи народной вѣры! Я останавливаюсь все на томъ же примѣрѣ обращенія Кирѣевскаго, ибо здѣсь коренная неизбѣжная фальшь славянофильскаго воззрѣнія выступаетъ особенно ярко на фонѣ чистаго и глубокаго сердечнаго чувства. Лично Кирѣевскій заслуживалъ полнаго сочувствія; онъ симпатиченъ и въ этомъ своемъ обращеніи, и однако какое странное отношеніе и къ народу, и къ истинѣ. Дѣло выходитъ такъ: — я, мыслитель, понялъ, что эти дѣтски-вѣрующіе мужики, цѣлые вѣка усердствуя на одномъ мѣстѣ, такъ намагнитили старую икону, что превратили ее изъ простой доски въ чудотворный образъ; понявъ это, я умиляюсь и молюсь вмѣстѣ съ ними. А что *они* сами видятъ въ этой иконѣ, почему *они* ей молятся, каковъ ихъ внутренній міръ, ихъ собственный религіозный интересъ—объ этомъ я не спрашиваю: «дѣтская вѣра», и все тутъ! Я остаюсь при своемъ пониманіи, а они пускай въ блаженномъ невѣденіи о своей чудодѣйственной силѣ продолжаютъ думать, что они тутъ не при чемъ, что икона хотя и для нихъ, но

не отъ нихъ, что ее ангелъ съ неба принесъ или Св. Лука чудеснымъ способомъ написалъ... Выходитъ какъ будто видимое единство; какъ будто и мыслитель, и дѣтски-вѣрующій мужикъ одному и тому же предмету поклоняются, а на самомъ дѣлѣ—вовсе не одному, ибо для мужика здѣсь божество, а для мыслителя—только продуктъ мужичьей пневматизаціи.

III.

Хотя славянофильское «православіе», въ смыслѣ «православничанья», по психологическому своему мотиву, было болѣе вѣрою въ народъ, нежели народною вѣрою, а по мысленному содержанію своему представляло скорѣе отраженіе извѣстныхъ европейскихъ идей отъ поверхности религіознаго факта, нежели самобытное углубленіе въ его сущность, — тѣмъ не менѣе, изобрѣтатели этого «православія» смѣло выступили во имя его противъ соединенныхъ духовныхъ силъ всего Запада — противъ католичества, протестантства и раціонализма.

Въ 1853 г. учитель церкви (славянофильской) Хомяковъ началъ печатать въ Германіи и Франціи рядъ блестящихъ полемическихъ брошюръ противъ западныхъ исповѣданій. Вся сила этой полемики состоитъ въ слѣдующемъ весьма простомъ пріемѣ. Берется западная религіозная жизнь въ ея конкретныхъ историческихъ явленіяхъ, односторонность и недостатки въ этихъ явленіяхъ обобщаются, возводятся въ принципъ, и затѣмъ всему этому противопоставляется «православіе», но не въ его конкретныхъ историческихъ формахъ, а въ томъ идеальномъ представленіи о немъ, которое создали сами славянофилы. Это идеальное

представленіе резюмируется въ формулѣ: «церковь, какъ синтезъ единства и свободы въ любви»,—и эту-то отвлеченную формулу славянофилы выставляютъ въ обличеніе *дѣйствительнаго* католичества и *дѣйствительнаго* протестантства, старательно умалчивая или затѣйливо обходя тѣ явленія въ религіозной исторіи Востока, которыя прямо противорѣчатъ такой формулѣ. Западные христіане безпощадно осуждаются за то, что живутъ въ своихъ тѣсныхъ, дурно построенныхъ и частію разоренныхъ храминахъ; имъ предлагается огромный и великолѣпный дворецъ, котораго единственный недостатокъ состоитъ въ томъ, что онъ существуетъ только въ воображеніи. Католичество въ своемъ историческомъ развитіи осуществляло единство церкви въ ущербъ индивидуальной свободѣ; протестантство развило индивидуальную свободу, но утратило всякое единство: не ясно ли въ виду этихъ двухъ заблужденій, что истинное рѣшеніе церковнаго вопроса состоитъ въ синтезѣ единства и свободы? Остается только удивляться тупоумію этихъ бѣдныхъ европейцевъ, которые, даже съ помощью Гегелевой философіи, не могли догадаться о такой простой истинѣ.

Мы знаемъ, что дѣйствительная особенность христіанскаго Востока вообще и Россіи въ частности состоитъ въ томъ, что церковь не утвердилась здѣсь какъ самостоятельное цѣлое, а опредѣлилась какъ функція государственнаго организма. При серьезномъ отношеніи къ дѣлу, Хомякову предстояло одно изъ двухъ: или признать въ этомъ основномъ фактѣ нашей церковной исторіи преимущество наше передъ западными христіанами и рекомендовать этимъ послѣднимъ такой же государственно-церковный порядокъ;

или, не признавая этого порядка нормальнымъ, слѣдовало противопоставить ему свою идею самостоятельной внѣ-государственной церкви, совмѣщающей свободу съ единствомъ, и противопоставить именно только какъ идею, еще нигдѣ не осуществленную, а лишь требующую осуществленія, причемъ съ проповѣдью этой идеи слѣдовало обратиться сначала къ своимъ, а не къ чужимъ. Но Хомяковъ, отрицательно относясь къ нашему историческому государственно-церковному строю [1]), предпочелъ, однако, ради полемическихъ цѣлей, проповѣдывать Западу свой отвлеченный идеалъ церкви такъ, какъ будто бы этотъ идеалъ уже былъ у насъ осуществленъ, какъ будто бы религіозный «синтезъ единства и свободы въ любви» составлялъ уже у насъ готовую дѣйствительность, которую западнымъ христіанамъ оставалось только принять. Когда ему указывали на дѣйствительный характеръ нашихъ государственно-церковныхъ отношеній, прямо противорѣчащій его формулѣ, онъ отдѣлывался отъ подавляющаго факта разными болѣе или менѣе остроумными уловками. Точно такъ же поступалъ онъ и въ другомъ неудобномъ для него вопросѣ о расколѣ.

Утверждая, что протестантство есть необходимое логическое послѣдствіе католичества, и что на почвѣ восточнаго православія ничего подобнаго появиться не могло, Хомяковъ съ торжествомъ указывалъ на тотъ фактъ, что проповѣдь Лютера и Кальвина, затронувъ славянъ-католиковъ, не распространилась на православныхъ: не ясно ли, значитъ, что это заблуж-

[1]) Это отрицательное отношеніе особенно рѣзко выражено въ предисловіи ко II тому сочиненій Хомякова, написанномъ его ученикомъ и безусловнымъ послѣдователемъ, Ю. Ѳ. Самаринымъ.

деніе остановилось не передъ расою, а передъ церковью. Тутъ же, невольно вспомнивъ о нашемъ домашнемъ расколѣ, Хомяковъ съ явною досадой замѣчаетъ, что это есть лишь печальное порожденіе народнаго невѣжества, не имѣющее ничего общаго съ протестантствомъ. Что Лютеръ былъ несравненно ученѣе протопопа Аввакума—это несомнѣнно; но развѣ дѣло въ этомъ? Самъ же Хомяковъ въ другихъ случаяхъ настаиваетъ на томъ, что сущность всѣхъ религіозныхъ заблужденій состоитъ не въ умственныхъ мотивахъ и не въ отвлеченныхъ формулахъ, а въ нравственномъ актѣ отдѣленія отъ церковнаго единства, въ чемъ наши расколоучители ничѣмъ не отличаются отъ западныхъ. Да и какое печальное представленіе сообщалъ Хомяковъ своимъ европейскимъ читателямъ о той церкви, которая будто бы держитъ своихъ чадъ въ такомъ крайнемъ невѣжествѣ, что они по одному только этому невѣжеству отдѣляются отъ нея цѣлыми милліонами, да такъ и пребываютъ въ этомъ отдѣленіи. Я не говорю уже о томъ, что самый фактъ «остановки» протестантства передъ предѣлами восточной церкви явно вымышленъ, ибо если собственно старообрядчество и не имѣетъ ничего общаго съ протестантствомъ, то вѣдь есть другія секты, возникшія среди православнаго русскаго народа и, однако, несомнѣнно представляющія протестантскій характеръ, какъ, напр., молокане. Какъ будто нарочно въ опроверженіе Хомякова, только-что онъ успѣлъ самоувѣренно провозгласить свое утвержденіе о недоступности православнаго народа протестантству, какъ на югѣ Россіи подъ прямымъ протестантскимъ вліяніемъ возникла и широко распространилась новая секта штундистовъ.

Литературные набѣги Хомякова на западныя исповѣданія не имѣли, ни за границей, ни у насъ, никакихъ результатовъ, да и не могли ихъ имѣть. Западные христіане узнали не безъ удивленія, что и въ Россіи среди свѣтскаго общества есть умные и даровитые люди, занимающіеся религіозными предметами и способные краснорѣчиво писать о нихъ. Но затѣмъ ничего существенно новаго и поучительнаго европейскіе читатели Хомякова не могли найти въ его полемическихъ разсужденіяхъ. Въ трех-вѣковой полемикѣ между католиками и протестантами весь запасъ аргументовъ противъ того и другого исповѣданія былъ исчерпанъ борющимися сторонами, и Хомяковъ, при всей изобрѣтательности своего ума, ничего къ содержанію этихъ аргументовъ прибавить не могъ и долженъ былъ довольствоваться своеобразными пріемами изложенія. Когда въ одномъ изъ немногихъ иностранныхъ отзывовъ о первыхъ брошюрахъ нашего соотечественника было замѣчено, что онъ не безъ искусства пользуется католическимъ оружіемъ противъ протестантства и протестантскимъ противъ католичества, Хомяковъ назвалъ это замѣчаніе клеветою и съ негодованіемъ потребовалъ отъ рецензента, чтобы тотъ указалъ, какой протестантскій писатель упрекалъ когда-нибудь католичество въ *раціонализмѣ*. Не знаю, исполнилъ ли рецензентъ это требованіе, но несомнѣнно, что уже лѣтъ за двадцать до Хомякова протестантскій богословскій писатель Сарторіусъ (профессоръ теологіи въ Дерптѣ) издалъ о раціонализмѣ въ римскомъ католичествѣ цѣлый трактатъ, оставшійся небезъизвѣстнымъ и противной сторонѣ, какъ это видно изъ ссылки на него въ первомъ томѣ Prae-

lectiones theologicae, iезуита о. Перроне [1]). Что касается до значенія предпріятія Хомякова для Россіи, то его всего лучше оцѣнилъ И. С. Аксаковъ, несмотря на свое крайнее предубѣжденіе въ пользу славянофильскаго «учителя церкви». По поводу пражскаго изданія сочиненій Хомякова редакторъ «Москвы» указываетъ именно на то, что православный писатель безпрепятственно проповѣдывалъ православіе и свободно напалъ на католичество и на протестантство *въ католическихъ и протестантскихъ странахъ*, тогда какъ его противники никакъ не могли бы отвѣтить ему тѣмъ же, никакъ не могли бы въ православной Россіи защищать западныя исповѣданія и нападать на православіе. Ясно, что при такомъ неравенствѣ условій нечего думать о серьезныхъ успѣхахъ въ *духовной* борьбѣ съ Западомъ.

Проповѣдь Хомякова роковымъ образомъ была осуждена на безплодіе, потому что, при первой попыткѣ дать ей дальнѣйшее развитіе, непремѣнно должно бы было обнаружиться въ ней противорѣчіе между широкою, всеобъемлющею формулою церкви и узкимъ мѣстнымъ традиціонализмомъ,—между вселенскимъ идеаломъ христіанства и языческою тенден-

---

[1]) Нѣтъ надобности распространяться о томъ, что самое обвиненіе католичества въ раціонализмѣ основано на игрѣ словъ, и что если бы даже Хомякову принадлежала здѣсь честь перваго изобрѣтенія, то эта честь была бы невелика. Въ своемъ настоящемъ и общепринятомъ смыслѣ слово раціонализмъ означаетъ такую доктрину, которая считаетъ разумъ человѣческій самозаконнымъ и самодовлѣющимъ источникомъ теоретическихъ истинъ и практическихъ правилъ, и признаетъ его за высшую, окончательно-рѣшающую инстанцію для всѣхъ вопросовъ знанія и жизни. Въ другихъ случаяхъ самъ Хомяковъ горячо нападалъ на католичество за то, что оно сводитъ все значеніе церкви къ іерархическому авторитету,—два упрека, которые взаимно уничтожаютъ другъ друга, ибо разумъ и авторитетъ суть принципы прямо противоположные.

ціей къ особнячеству. Въ краткихъ полемическихъ брошюрахъ легко было замаскировать это противорѣчіе между идеей и фактомъ: стоило только—идею вселенской церкви оставлять во всей ея общности и неопредѣленности, голословно отождествляя съ нею вѣроисповѣдный фактъ, взятый также огульно и безотчетно. Но эта обманчивая видимость исчезаетъ, какъ только отъ общихъ мѣстъ перейти къ систематическому опредѣленію всецерковной идеи, съ одной стороны, и къ историческому изслѣдованію дѣйствительныхъ явленій церковной жизни — съ другой. Во всей области богословскихъ и церковно - историческихъ наукъ нѣтъ такого предмета и вопроса, который могъ бы быть добросовѣстно и послѣдовательно разработанъ въ духѣ и смыслѣ воззрѣнія Хомякова, именно такъ, чтобы и идеальнаго представленія о церкви, какъ «синтезѣ единства и свободы въ любви», не нарушить, а вмѣстѣ съ тѣмъ и восточную форму историческаго христіанства возвеличить и притомъ заразъ на счетъ обѣихъ западныхъ, т.-е. такимъ образомъ, чтобы посрамленіе католичества не шло на пользу протестантства и обличеніе сего послѣдняго не было на руку католичеству [1]).

Въ то время, какъ глава славянофильства велъ свою безуспѣшную и безплодную борьбу съ Западомъ въ области религіозной, побѣда Запада надъ Россіей въ области политической (крымская кампанія) открывала возможность для передовыхъ рус-

[1]) Появленіе полемическихъ брошюръ Хомякова вызвало въ одномъ изъ нашихъ духовныхъ журналовъ сочувственную статью о «новой школѣ русскаго богословія». Очевидно, авторъ этой статьи хотѣлъ предварить будущее, но оказался плохимъ пророкомъ. Съ тѣхъ поръ прошло уже лѣтъ двадцать, а о научныхъ трудахъ, вышедшихъ изъ «школы» Хомякова, по прежнему не слыхать.

скихъ людей (въ томъ числѣ и для славянофиловъ) вступить въ практическую борьбу съ застарѣлымъ зломъ русской дѣйствительности во имя западнаго начала человѣческихъ правъ. Въ этомъ дѣлѣ заслуги нѣкоторыхъ славянофиловъ (въ особенности Самарина) были несомнѣнны, но это не были заслуги славянофильства.

Мирное освобожденіе крестьянъ съ землею было великимъ и своеобразнымъ историческимъ актомъ. Но этотъ актъ былъ обусловленъ не національною гордостью, не сознаніемъ своего превосходства, а, напротивъ, сознаніемъ своихъ общественныхъ грѣховъ и немощей, самоосужденіемъ и покаяніемъ.

Съ одной стороны, полный неуспѣхъ и незначительность чисто-славянофильскаго предпріятія (религіозной борьбы съ Западомъ), и, съ другой стороны, важное значеніе и прочный успѣхъ того дѣла, въ которомъ славянофилы вмѣстѣ съ прочими послужили русскому народу во имя общечеловѣческой правды—вотъ поучительное свидѣтельство о вѣрности Петровскаго пути и о несостоятельности славянофильской реакціи.

Дальнѣйшія судьбы славянофильства дополняютъ и окончательно подтверждаютъ этотъ историческій урокъ.

IV [1]).

Внутреннее противорѣчіе между требованіями истиннаго патріотизма, желающаго, чтобы Россія была какъ

[1]) Въ предыдущихъ очеркахъ я считалъ излишнимъ подробно излагать и разбирать славянофильскія мнѣнія, имѣя въ виду критику славянофильства въ извѣстномъ трудѣ А. Н. Пыпина («Характеристики литературныхъ мнѣній отъ двадцатыхъ до пятидесятыхъ годовъ»), съ оцѣнками и замѣчаніями котораго

можно лучше, и фальшивыми притязаніями націонализма, утверждающаго, что она и такъ всѣхъ лучше,—это противорѣчіе погубило славянофильство какъ ученіе, но оно же составляетъ несомнѣнное преимущество старыхъ славянофиловъ, какъ людей и дѣятелей, сравнительно съ ихъ позднѣйшими преемниками. Въ мірѣ человѣческомъ свобода отъ внутреннихъ противорѣчій не всегда означаетъ обладаніе полною истиною; иногда это лишь признакъ простого отсутствія мысли и идеальнаго содержанія. Какъ неизмѣримо высоко въ этомъ своемъ внутреннемъ раздвоеніи стоятъ старые славянофилы надъ нынѣшними прямолинейными псевдопатріотами, для которыхъ самый вопросъ о дѣйствительномъ благѣ Россіи, о томъ, какъ ей полнѣе и лучше усвоить и осуществить всечеловѣческую общественную правду, — самый этотъ вопросъ вовсе пересталъ существовать; онъ окончательно вытѣсненъ изъ ихъ сознанія иллюзіями и обманами слѣпого національнаго самолюбія. Эти иллюзіи (хотя въ болѣе благородной формѣ, чѣмъ теперь) составляли исходную точку и для стараго славянофильскаго міровоззрѣнія, но въ важныя критическія минуты для русскаго общества, когда вопросы ставились на жизненную практическую почву, настоящіе славянофилы бросали въ сторону мечты и претензіи народнаго самомнѣнія, думали только о дѣйствительныхъ нуждахъ и бѣдахъ Россіи, говорили и дѣйствовали какъ истинные патріоты.

«Во время осады Севастополя, — пишетъ Ю. Ѳ. Самаринъ въ предисловіи къ сочиненіямъ Хомя-

---

я въ большинствѣ случаевъ совершенно согласенъ. Переходя теперь къ той эпохѣ, которую не захватываютъ «Характеристики» А. Н. Пыпина, я нашелъ нужнымъ болѣе подробно остановиться на нѣкоторыхъ пунктахъ.

кова,—въ самую пору мучительнаго для нашего самолюбія отрезвленія, когда очарованія одно за другимъ спадали съ нашихъ глазъ, и предъ нами выступали все безобразіе и вся нищета нашей дѣйствительности, на одномъ вечерѣ въ пріятельскомъ кругу Хомяковъ былъ какъ-то особенно веселъ и безпеченъ, и на недоумѣніе одного изъ друзей, какъ можетъ онъ смѣяться въ такое время, отвѣчалъ: «Я плакалъ про себя тридцать лѣтъ, пока вокругъ меня все смѣялось. Поймите же, что мнѣ позволительно радоваться при видѣ всеобщихъ слезъ ко спасенію» [1]).— Говорить о спасеніи Россіи, да еще посредствомъ самоосужденія, путемъ горькаго сознанія «во всемъ безобразіи и во всей нищетѣ нашей дѣйствительности»—не явная ли это измѣна и отступничество? И дѣйствительно, Хомяковъ и его единомышленники подверглись, хотя и запоздалой, но все-таки внушительной анаѳемѣ отъ представителей новѣйшаго зоологическаго патріотизма. Безо всякаго вниманія къ услугамъ, которыя славянофилы оказали нашей «національной идеѣ» и «національной политикѣ», они всѣ гуртомъ *отлучены отъ Россіи*, выключены изъ числа «настоящихъ русскихъ людей». «Надо думать,—говоритъ «Русскій Вѣстникъ» по поводу какого-то письма Герцена, — что оно было малоизвѣстно русскому обществу въ тяжкую годину севастопольской обороны, иначе оно было бы покрыто негодованіемъ оскорбленнаго національнаго чувства. Мы говоримъ, разумѣется, *о настоящихъ русскихъ людяхъ*, а не о тѣхъ печальныхъ передовыхъ кружкахъ пятидесятыхъ годовъ, которые радовались паденію Севастополя! *Московскіе пророки*, исполненные мистическаго культа

[1]) Соч. Хомякова, томъ II, 1867 г., стр. XVIII и XIX.

земли и народа, по откровенному свидѣтельству Кошелева, были убѣждены, что даже пораженіе Россіи сноснѣе и полезнѣе того положенія, въ которомъ она находилась въ послѣднее время» [1]).

Въ чемъ же, однако, говоря серьезно, виноваты тутъ славянофилы? Если, по ихъ искреннему убѣжденію, Россія, хотя, чрезъ тяжкую искупительную жертву, но тѣмъ рѣшительнѣе и надежнѣе избавлялась отъ положенія несноснаго и пагубнаго, то естественно было этому радоваться такъ, какъ радовался Хомяковъ. Несмотря на болѣзни и муки рожденія, явленіе новой жизни есть радостное событіе. «Московскихъ пророковъ» можно было бы упрекать развѣ только въ ошибкѣ сужденія, въ невѣрной оцѣнкѣ того тридцатилѣтія, которое завершилось севастопольскимъ погромомъ. То обстоятельство, что славянофилы въ этомъ случаѣ безусловно согласны съ западниками, повидимому, ручается за безпристрастность ихъ сужденія. Но западники еще болѣе, чѣмъ славянофилы, могутъ подлежать исключенію изъ числа «настоящихъ

---

[1]) «Русскій Вѣстникъ», апрѣль 1889, стр. 143. Неизвѣстный авторъ говоритъ здѣсь не отъ себя, а лишь передаетъ въ сокращеніи слѣдующее мѣсто изъ (печатавшейся по частямъ въ томъ же «Русск. Вѣстн.») книги: *«Михаилъ Никифоровичъ Катковъ и его историческая заслуга. По документамъ и личнымъ воспоминаніямъ Н. А. Любимова»*. Спб. 1889, стр. 186: «Занятое войною, правительство стало меньше заниматься внутренними дѣлами. Это возбудило въ кружкѣ Кошелева, по словамъ его, самыя отрадныя чувствованія. «Казалось, — пишетъ онъ, — что изъ томительной мрачной темницы мы какъ будто выходили если не на свѣтъ Божій, то, по крайней мѣрѣ, въ преддверіе къ тому, гдѣ уже чувствуется освѣжающій воздухъ. Высадка союзниковъ въ Крыму въ 1854 г., послѣдовавшія затѣмъ сраженія при Альмѣ и Инкерманѣ, обложеніе Севастополя, не слишкомъ насъ огорчали, такъ какъ мы были убѣждены, что даже пораженіе Россіи сноснѣе и даже для нея полезнѣе того положенія, въ которомъ она находилась въ послѣднее время». Эти «мы», по словамъ Кошелева, дышавшіе полною грудью и радовавшіеся пораженію своего отечества, были въ тоже время исполнены, казалось, мистическаго культа земли и народа».

русскихъ людей». Къ этимъ послѣднимъ, однако, и «Русскій Вѣстникъ» долженъ отнести, напримѣръ, г. Любимова, своего нынѣшняго сотрудника и бывшаго редактора. Дѣятельный соревнователь г. Георгіевскаго въ обновленіи русскихъ университетовъ по уставу 1884 года вполнѣ доказалъ доброкачественность своего патріотизма. И вотъ, въ панегирикѣ г. Любимова покойному Каткову мы находимъ слѣдующую превосходную характеристику предъ-севастопольской эпохи:

«Создалась правительственная система, съ которою не могъ примириться ни одинъ независимый умъ, прилаживаться къ которой свободная мысль могла, лишь заглушая себя, скрываясь, побѣждая себя, сосредоточивая вниманіе на свѣтлыхъ сторонахъ, какихъ было не мало, и закрывая глаза на темныя, удовлетворяясь довольствомъ личнаго положенія, лицемѣря вольно, или невольно, чтобы не прать противу рожна.

«Государственная идея, высокая сама по себѣ и крѣпкая въ державномъ источникѣ ея, въ практикѣ жизни приняла исключительную форму «начальства». Начальство сдѣлалось все въ странѣ. Все Кесареви, — Богови оставалось весьма немного. Все сводилось къ простотѣ отношеній начальника и подчиненнаго. Въ начальствѣ совмѣщались законъ, правда, милость и кара. Губернаторъ, при какой-то ссылкѣ на законъ взявшій со стола томъ свода законовъ и сѣвшій на него съ вопросомъ: гдѣ законъ? былъ лицомъ типическимъ, въ частности добрымъ и справедливымъ человѣкомъ [1]).

Конечно, утѣшительно, что начальникъ, «садившійся на законъ», могъ быть иногда въ частности

[1]) Любимова: «М. Н. Катковъ и его историческая заслуга». Стр. 182, 183.

добрымъ и справедливымъ человѣкомъ. Но чѣмъ могло утѣшаться, напримѣръ, населеніе бѣлорусскихъ губерній, подчиненное тому витебскому генералъ-губернатору Дьякову, о которомъ въ дневникѣ покойнаго академика Никитенко (принадлежавшаго къ такимъ же «настоящимъ русскимъ людямъ», къ какимъ принадлежитъ и г. Любимовъ), разсказывается слѣдующее: «Нѣсколько лѣтъ уже онъ признанъ сумасшедшимъ и, тѣмъ не менѣе, ему поручена важная должность генералъ-губернатора надъ тремя губерніями. Каждый день его управленія знаменуется поступками крайне нелѣпыми или пагубными для жителей. Утро онъ обыкновенно проводитъ на конюшнѣ или на голубятнѣ... Всегда вооруженъ плетью, которую употребляетъ для собственноручной расправы съ правымъ и виноватымъ. Одну беременную женщину онъ велѣлъ высѣчь на конюшнѣ за то, что она пришла къ его дворецкому требовать сто-пятьдесятъ рублей за хлѣбъ, забранный у нея на эту сумму для генералъ-губернаторскаго дома. Портному велѣлъ отсчитать сто ударовъ плетью за то, что именно столько рублей былъ долженъ ему за платье. Объ этихъ происшествіяхъ и многихъ подобныхъ было доносимо даже государю. На-дняхъ Дьяковъ собственноручно прибилъ одну почтенную даму, дворянку, за то, что та, обороняясь на улицѣ отъ генералъ-губернаторскихъ собакъ, одну изъ нихъ задѣла зонтикомъ. Она также послала жалобу государю. — Что̀ же послѣ этого и говорить объ управленіи края? Въ Могилевѣ тоже хорошо: генералъ-губернаторъ сумасшедшій, предсѣдатель гражданской палаты воръ, обокравшій богатую помѣщицу, у которой былъ управляющимъ (онъ же и камергеръ), предсѣдатель уголовной палаты

убилъ человѣка, за что и находится подъ слѣдствіемъ» [1]). Безъ сомнѣнія, и въ ту эпоху лишь весьма немногіе предсѣдатели уголовныхъ палатъ совершали убійства и далеко не всѣ начальники расплачивались со своими портными по способу бѣлорусскаго генералъ-губернатора. Можно даже съ увѣренностью сказать, что занятіе высокаго административнаго поста лицомъ завѣдомо умалишеннымъ есть фактъ если и не единичный, то, во всякомъ случаѣ, исключительный. Большинство же начальниковъ представляло нѣчто среднее между Дьяковымъ и тѣмъ идеальнымъ губернаторомъ, который былъ добрымъ и справедливымъ человѣкомъ, хотя и клалъ подъ себя законъ. Вотъ это-то отношеніе къ закону и было, какъ говоритъ г. Любимовъ, *типичною* чертою, которая объединяла всѣхъ начальниковъ, какъ благихъ, такъ и злыхъ, образуя всю правительственную систему того времени. Даже для панегириста Каткова весьма трудно удержаться отъ сатиры, когда онъ говоритъ объ этомъ золотомъ вѣкѣ нашихъ «назадняковъ». Въ дальнѣйшей его характеристикѣ при всей ея фактической вѣрности, какъ бы звучатъ отголоски изъ «*Исторіи одного города*»: «Купецъ торговалъ потому,— пишетъ г. Любимовъ, — что была на то милость начальства; обыватель ходилъ по улицѣ, спалъ послѣ обѣда въ силу начальническаго позволенія; приказный пилъ водку, женился, плодилъ дѣтей, бралъ взятки по милости начальническаго снисхожденія. Воздухомъ дышали потому, что начальство, снисходя къ слабо-

[1]) «Надо замѣтить,—говоритъ газета «Новое Время», приведя это удивительное историческое свидѣтельство изъ «Русской Старины»,—что ужъ никакъ не Никитенко можно обвинять въ легкомысліи или въ желаніи подорвать авторитетъ власти». «Н. В.», 5 окт. 1889.

сти нашей, отпускало въ атмосферу достаточное количество кислорода. Рыба плавала въ водѣ, птицы пѣли въ лѣсу, потому что такъ разрѣшено было начальствомъ. Начальникъ былъ безотвѣтствененъ въ отношеніяхъ своихъ къ подчиненнымъ, но имѣлъ, въ тѣхъ же условіяхъ, начальство и надъ собою. Для народа, несшаго тяготы и крѣпостныхъ и государственныхъ повинностей, со включеніемъ тяжкой рекрутчины, то было время не легкой службы. Военные люди, какъ представители дисциплины и подчиненія, имѣли первенствующее значеніе, считались годными для всѣхъ родовъ службы. Гусарскій полковникъ засѣдалъ въ сѵнодѣ, въ качествѣ оберъ-прокурора. Зато полковой священникъ, подчиненный оберъ-священнику, былъ служивый въ рясѣ, независимый отъ архіерея... Всякая независимая отъ службы дѣятельность человѣка считалась развѣ только терпимою при незамѣтности и немедленно возбуждала опасеніе, какъ только чѣмъ-либо явно обнаруживалась... Тѣлесныя наказанія считались главнымъ орудіемъ дисциплины и основою общественнаго воспитанія. Отъ ученія требовали только практической пригодности, наука была въ подозрѣніи. Съ 1848 года преслѣдованіе независимости во всѣхъ ея формахъ приняло мрачный характеръ» [1]).

Послѣ этихъ показаній свидѣтеля, котораго никто не заподозритъ въ принадлежности къ московскимъ или какимъ бы то ни было *пророкамъ*, можно уже съ полнымъ довѣріемъ отнестись къ словамъ Константина Аксакова въ его запискѣ о внутреннемъ состояніи Россіи, представленной въ 1855 г. покойному

[1]) Любимовъ: «М. Н. Катковъ и пр.», стр. 183, 184.

государю Александру Николаевичу и впослѣдствіи напечатанной въ «Руси»: «Современное состояніе Россіи представляетъ внутренній разладъ, прикрываемый безсовѣстною ложью... При потерѣ взаимной искренности и довѣренности, все обняла ложь, вездѣ обманъ. Правительство не можетъ, при всей своей неограниченности, добиться правды и честности; *безъ свободы общественнаго мнѣнія это и невозможно.* Всѣ лгутъ другъ другу, видятъ это, продолжаютъ лгать, и неизвѣстно, до чего дойдутъ. Всеобщее развращеніе, или ослабленіе нравственныхъ началъ въ обществѣ дошло до огромныхъ размѣровъ... Исключеній немного. Это сдѣлалось уже не личнымъ грѣхомъ, а общественнымъ; здѣсь является безнравственность самого положенія общественнаго, цѣлаго внутренняго устройства. Все зло,—продолжаетъ К. Аксаковъ,—происходитъ главнѣйшимъ образомъ отъ угнетательной системы нашего [1]) правительства, угнетательной относительно свободы жизни, свободы мнѣнія, свободы нравственной, *ибо на свободу политическую и притязаній въ Россіи нѣтъ.* Гнетъ всякаго мнѣнія, всякаго проявленія мысли дошелъ до того, что иные представители власти государственной запрещаютъ изъявлять мнѣніе даже благопріятное правительству, ибо запрещаютъ всякое мнѣніе... Къ чему же ведетъ такая система? къ полному безучастію, къ полному уничтоженію всякаго человѣческаго чувства въ человѣкѣ... Эта система, еслибы могла успѣть, то обратила бы человѣка въ животное, которое повинуется не разсуждая и не по убѣжденію. Но еслибы люди могли быть доведены до такого состоянія, то неужели най-

[1]) Т.-е. тогдашняго, предъ-севастопольскаго.

дется правительство, которое предположитъ себѣ такую цѣль?.. Да и къ тому же люди, у которыхъ отнято человѣческое достоинство, не спасутъ правительства. Въ минуты великихъ испытаній понадобятся люди, въ настоящемъ смыслѣ; — а гдѣ оно тогда возьметъ людей, гдѣ возьметъ оно сочувствія, отъ котораго отъучило, дарованій, одушевленія, духа наконецъ?

«Велика внутренняя порча Россіи, порча, которую лесть старается скрыть отъ взоровъ государя; сильно отчужденіе правительства и народа другъ отъ друга, которое также скрываютъ громкія слова рабской лести. Вторженіе правительственной власти въ общественную жизнь продолжается; народъ заражается болѣе и болѣе, и общественное развращеніе усиливается въ разныхъ своихъ проявленіяхъ»... [1])

Около 1855 г. всѣ мыслящіе русскіе люди, славянофилы также, какъ и западники, безусловно сходились между собою въ убѣжденіи, что дѣйствовавшая передъ тѣмъ система внутренней политики была пагубна для Россіи, приводя ее къ глубокому нравственному, а чрезъ то и матеріальному паденію. Самый восторженный и прямолинейный изъ славянофиловъ, Константинъ Аксаковъ, несмотря на свою мечтательную вѣру въ Россію, какъ въ единственную христіанскую націю, какъ въ избранный народъ Божій, имѣлъ гражданское мужество прямо сказать, что Россія можетъ погибнуть, если останется на прежнемъ пути восточнаго деспотизма. «Правительство,—пишетъ онъ въ дополненіи къ своей «Запискѣ»,—вмѣшалось въ нравственную свободу народа, стѣснило свободу жизни и духа (мысли, слова) и перешло, такимъ

[1]) «Русь», № 27 (отъ 16-го мая 1881 г.), стр. 18, 19.

образомъ, въ душевредный деспотизмъ, гнетущій духовный міръ и человѣческое достоинство народа и, наконецъ, обозначившійся упадкомъ нравственныхъ силъ въ Россіи и общественнымъ развращеніемъ. Впереди же этотъ деспотизмъ угрожаетъ или совершеннымъ разслабленіемъ и паденіемъ Россіи, на радость враговъ ея, или же искаженіемъ русскихъ началъ (что разумѣлъ Аксаковъ подъ этими началами — увидимъ дальше) въ самомъ народѣ, который, не находя свободы нравственной, захочетъ, наконецъ, свободы политической, прибѣгнетъ къ революціи и оставитъ свой истинный путь» [1]).

Въ чемъ же состоитъ этотъ истинный русскій путь, какъ и почему Россія его оставила и что нужно сдѣлать, чтобы къ нему вернуться?—на эти вопросы совершенно опредѣленно отвѣчаетъ та же записка Константина Аксакова, въ которой особенно ярко обнаруживаются и достоинства стараго славянофильства, и его окончательная несостоятельность.

V.

«Русскій народъ есть народъ не-государственный, т.-е. не стремящійся къ государственной власти, не желающій для себя политическихъ правъ, не имѣющій въ себѣ даже зародыша народнаго властолюбія [2]). — Русскій народъ, не имѣющій въ себѣ политическаго элемента, отдѣлилъ государство отъ себя и государствовать не хочетъ. Не желая государствовать, народъ предоставляетъ правительству неограниченную власть государственную. Взамѣнъ того рус-

[1]) «Русь», № 28 (отъ 23-го мая 1881 г.), стр. 12, 13.

[2]) «Русь», № 26 (отъ 9-го мая 1881 г.), стр. 11.

скій народъ предоставляетъ себѣ (!!) нравственную свободу, свободу жизни и духа»[1]). Выраженный въ этихъ словахъ главный тезисъ стараго славянофильства, конечно, не можетъ быть доказанъ строго-исторически. Два важныя событія русской исторіи—призваніе варяговъ и избраніе въ цари Михаила Ѳедоровича Романова — напрасно приводятся Аксаковымъ въ подтвержденіе его мысли. Сознаніе необходимости государственнаго строя и невозможности учредить его собственными средствами, вслѣдствіе постоянныхъ междоусобицъ, заставило новгородскихъ славянъ съ окрестными чудскими племенами призвать изъ-за моря объединяющій правительственный элементъ. Это призваніе чужой власти показало дѣйствительную нравственную силу русскаго народа, его способность освобождаться въ рѣшительныя минуты отъ низкихъ чувствъ національнаго самолюбія, или народной гордости; но видѣть отреченіе отъ государственности въ этомъ рѣшеніи создать государство во что бы то ни стало, можно было бы лишь въ томъ случаѣ, еслибы народъ, добровольно подчинившись чужимъ правителямъ, пересталъ вовсе участвовать въ дѣлахъ правленія. Между тѣмъ исторія непреложно свидѣтельствуетъ, что русскій народъ съ призваніемъ варяговъ нисколько не отказался отъ дѣятельнаго участія въ политической жизни. Второе событіе, на которое ссылается Аксаковъ, — избраніе на царство Михаила Ѳедоровича, какъ законнаго преемника прежней династіи, столь же мало годится для подтвержденія славянофильскаго взгляда. Незадолго до нашего смутнаго времени, въ самой передовой странѣ западной

[1]) «Русь», № 28 (отъ 23-го мая 1881 г.), стр. 12.

Европы произошли аналогичныя событія; когда среди междоусобій и смутъ погибъ послѣдній король изъ дома Валуа, французскій народъ не учредилъ ни республики, ни постояннаго представительнаго правленія, а передалъ полноту власти Генриху Бурбону, при внукѣ котораго государственный абсолютизмъ достигъ крайней степени своего развитія [1]). Неужели, однако, изъ этого можно выводить, что французы— народъ не-государственный, чуждающійся политической жизни и желающій только «свободы духа?». Если разсуждать, какъ Аксаковъ, то тотъ же антиполитическій характеръ слѣдуетъ признать и за испанскимъ народомъ, который послѣ революціонныхъ смутъ конца прошлаго и начала нынѣшняго вѣка, какъ только избавился отъ нашествія иноземцевъ (подобно русскимъ въ 1612 г.), призвалъ къ себѣ законнаго государя и предоставилъ ему неограниченную монархическую власть. Вообще въ странахъ обширныхъ, съ болѣе или менѣе осложненнымъ соціальнымъ строеніемъ, *народныя массы*, всецѣло занятыя удовлетвореніемъ насущныхъ нуждъ, лишь въ исключительныхъ случаяхъ заявляютъ себя активно въ политикѣ. Такіе исключительные случаи бывали и въ русской исторіи. Говоря о мирномъ характерѣ раскола, авторъ «Записки», повидимому, забылъ про соловецкое сидѣніе; давая свое одностороннее объясненіе пугачевщинѣ, онъ вовсе умалчиваетъ о бунтѣ Стеньки Разина, и т. п.

Впрочемъ для характеристики русскаго народа въ

---

[1]) При Генрихѣ IV и Людовикѣ XIII еще собирались Etats généraux, также какъ первые цари изъ дома Романовыхъ созывали земскіе соборы. Внукъ перваго Бурбона положилъ конецъ Etats généraux, какъ съ внукомъ перваго Романова прекратились земскіе соборы.

политическомъ отношеніи нѣтъ причины ограничиваться московскою и петербугскою эпохами. Если же мы обратимся къ кіевской Руси, то тутъ тезисъ Аксакова оказывается уже вполнѣ несостоятельнымъ. По справедливому замѣчанію одного безпристрастнаго критика, этотъ тезисъ всего лучше опровергается собственными историческими сочиненіями Константина Аксакова, въ которыхъ показывается положительное и рѣшающее участіе народнаго, земскаго элемента въ русской политической жизни до-монгольскаго періода [1]).

Единственный истинный смыслъ, который можетъ заключаться въ основной славянофильской идеѣ, состоитъ лишь въ томъ, что для русскаго народа, какъ христіанскаго, государство не есть высшій практическій идеалъ, не есть окончательная, безусловно самостоятельная, самозаконная или себѣ довлѣющая форма человѣческаго общежитія. Государство, вообще говоря, есть *принудительно-сохраняемое* состояніе равновѣсія частныхъ силъ (въ предѣлахъ исторически сложившейся народной группы). Для нравственнаго сознанія такое принудительное, извнѣ налагаемое и насильно поддерживаемое состояніе не можетъ быть само по себѣ желательнымъ; идеалъ общественный и цѣль исторической жизни заключаются въ свободномъ нравственномъ равновѣсіи всѣхъ частныхъ силъ, или въ ихъ совершенной *солидарности.* Въ этомъ окончательномъ идеалѣ нѣтъ мѣста для государственности и для политики. Но на почвѣ исторической дѣйствительности, тяготѣющей къ идеалу, хотя и весьма далекой отъ него, вполнѣ законенъ вопросъ о наилуч-

[1]) См. обширную и интересную статью о К. Аксаковѣ въ «Критико-біографическомъ словарѣ» г. Венгерова.

шемъ политическомъ устройствѣ. Общій критерій для рѣшенія этого вопроса заключается въ самой идеѣ государства, какъ необходимаго условія или *средства* для исторической жизни человѣчества. Во-первыхъ, по отношенію къ данному реальному, но ненормальному состоянію людей и народовъ, государство должно быть наиболѣе способно охранять принудительное равновѣсіе частныхъ своекорыстныхъ силъ и полагать обязательные предѣлы всякимъ эгоистическимъ захватамъ. Безъ этой внѣшней государственной правды или, лучше сказать, безъ этого внѣшняго осуществленія правды самое существованіе человѣческаго общежитія было бы невозможно, ибо болѣе злые пожрали бы менѣе злыхъ, а затѣмъ поѣли бы и другъ друга. Итакъ, чтобы общество человѣческое могло существовать, необходимо *крѣпкое* государство, съ сильною сосредоточенною властью. Но *цѣль* исторической жизни состоитъ не только въ томъ, чтобы общество человѣческое *существовало*, но чтобы оно существовало *достойнымъ* или идеальнымъ образомъ, на основахъ внутренней нравственной солидарности. Поэтому, обезпечивая своею крѣпкою властью внѣшнее фактическое существованіе общества, государство должно, во-вторыхъ, способствовать или, по крайней мѣрѣ, не мѣшать ему въ достиженіи его высшей цѣли, въ его внутреннемъ совершенствованіи, въ постепенной морализаціи и одухотвореніи общественныхъ отношеній по идеалу свободнаго нравственнаго всеединства. Другими словами, самое лучшее государство есть то, которое наиболѣе стѣснительно для настоящаго реальнаго зла и, вмѣстѣ съ тѣмъ, даетъ наибо́льшій просторъ всѣмъ силамъ, двигающимъ общество къ его будущему идеальному благу. Ибо если

безъ перваго условія (противодѣйствія злу) существованіе общества было бы невозможно, то безъ второго (движенія къ идеалу) оно было бы безцѣльно и недостойно.

Найти вѣрный способъ равномѣрно удовлетворить этимъ двумъ требованіямъ есть задача въ высшей степени сложная и трудная. Разлучить эти два условія нормальной государственности и настаивать на удовлетвореніи одного, пренебрегая другимъ,—дѣло легкое, но ни къ чему хорошему не ведетъ. Очень просто требовать во что̀ бы то ни стало сильной власти, рискуя водвореніемъ кулачнаго права и превращеніемъ народа въ безсловесное стадо. Не трудно также (по крайней мѣрѣ въ теоріи) настаивать въ полномъ невмѣшательствѣ государства, рискуя возвращеніемъ къ первобытному хаосу, къ борьбѣ всѣхъ противъ всѣхъ. Но если несостоятельны обѣ крайности политической мысли, то и славянофильская попытка ихъ избѣгнуть и совмѣстить полноту государственнаго абсолютизма съ полнотою общественной свободы не выдерживаетъ критики.

VI.

«Правительству (необходимо монархическому)—неограниченная *власть* государственная, политическая; народу—полная *свобода* нравственная, свобода жизни и духа (мысли, слова). Единственно, что̀ самостоятельно можетъ и *долженъ* предлагать *безвластный* народъ *полновластному* правительству, — это *мнѣніе* (слѣдовательно сила чисто-нравственная), мнѣніе, которое правительство вольно принять и не принять. Правительству — право дѣйствія и слѣдовательно закона; народу — право

мнѣнія и слѣдовательно слова» [1]). Такова формула, которую, по мнѣнію К. Аксакова, усвоилъ себѣ русскій народъ, и которою разрѣшается вопросъ о наилучшемъ соціально-политическомъ строѣ. Взглядъ русскаго народа на этотъ предметъ въ точности неизвѣстенъ; позволительно, однако, думать, что значительное большинство этого народа рѣшительно предпочло бы свободу отъ податей и отъ военной повинности самой полной свободѣ слова; а утвержденіе Аксакова, будто нашъ народъ *во время призванія варяговъ* «хотѣлъ оставить для себя свою внутреннюю общественную жизнь—*жизнь мирную духа*» [2]), вызываетъ основательное недоумѣніе. Но если признаніе славянофильской формулы со стороны русскаго народа и подлежитъ сомнѣнію, зато ее несомнѣнно усвоилъ себѣ покойный Катковъ, любившій въ свои послѣдніе годы разсуждать на тему о всевластномъ государствѣ и безвластномъ, но тѣмъ не менѣе свободномъ народѣ и обществѣ.

Все дѣло здѣсь, очевидно, въ двусмысленномъ понятіи о той свободѣ, которую будто бы русскій народъ оставилъ за собою, отдавая государству полноту всѣхъ правъ. Уже одно обиліе терминовъ, которыми К. Аксаковъ обозначаетъ эту свободу, показываетъ, что тутъ что-то неладно. «Нравственная свобода, свобода жизни, свобода духа, свобода мысли, свобода мнѣнія, свобода слова, право мнѣнія, право слова» — вотъ сколько различныхъ выраженій безъ разбора употребляются славянофильскимъ мыслителемъ, когда онъ говоритъ о законномъ удѣлѣ народа и земли, изъятомъ изъ-подъ власти всевластнаго государства.

[1]) «Русь», 1881 г., № 28, стр. 12 и 13.
[2]) «Русь», № 26, стр. 10.

Ясно, однако, что собственно о внутренней нравственной или духовной свободѣ здѣсь не можетъ быть рѣчи. Ибо эта свобода сама по себѣ, поскольку она не выражается во внѣшнихъ *дѣйствіяхъ*, есть нѣчто безусловно неотъемлемое и неприкосновенное. Никто и никакимъ образомъ не можетъ помѣшать мнѣ желать (въ душѣ) того, чего я желаю, думать, о чемъ думаю, и чувствовать, что чувствую. Эта внутренняя свобода есть общечеловѣческій психологическій фактъ, который остается одинаково неприкосновеннымъ и неизмѣннымъ при *всякомъ* соціальномъ и политическомъ устройствѣ и неустройствѣ, и слѣдовательно никакъ не можетъ служить опредѣляющимъ началомъ идеальнаго общественнаго строя. Но если для образованія такого строя одной внутренней свободы *духа* – слишкомъ мало, то понятіе: «свобода *жизни*» — будетъ, напротивъ, слишкомъ обширно для этой цѣли, ибо, принятое безъ ограниченій, оно уничтожаетъ самую возможность государства. Если весь народъ сохраняетъ за собою полную свободу жизни, то значитъ никто не имѣетъ права принуждать меня, принадлежащаго къ народу, бросить свою семью, свои мирныя занятія для того, чтобы мучиться въ казармѣ или проливать кровь и рисковать жизнью за дѣло, къ которому я равнодушенъ или даже которое я не одобряю. Точно также, допуская эту «свободу жизни», было бы непозволительно отбирать у меня деньги на предметы, для моей жизни посторонніе. Такимъ образомъ, эта «свобода жизни» оказывается несовмѣстимою съ существованіемъ государства, которое не можетъ обойтись безъ солдатъ и безъ денегъ. Если же представить себѣ дѣло такъ, что частныя лица принуждаются къ военной повин-

ности и къ уплатѣ податей не государственною властью, а самимъ же народомъ, то-есть его большинствомъ, понимающимъ государственныя нужды, то это значило бы устранять одно противорѣчіе другимъ, болѣе глубокимъ. Ибо въ такомъ случаѣ «весь народъ» (или точнѣе, большинство) дѣйствовалъ бы на частное лицо (или на меньшинство), какъ внѣшняя принудительная сила, т.-е. самъ народъ принялъ бы форму правительства или государственной власти—въ прямое противорѣчіе славянофильскому идеалу, требующему полнаго разграниченія этихъ двухъ сферъ.

Итакъ, отстраняя «свободу духа» и «свободу жизни», какъ понятія, не относящіяся къ дѣлу, мы остаемся съ однимъ опредѣленнымъ понятіемъ — *свободы слова*. Этимъ въ концѣ концовъ и самъ авторъ «Записки» ограничиваетъ свои требованія. Но и понятіе свободы слова, очевидно, нуждается въ нѣкоторомъ ближайшемъ опредѣленіи. Такъ какъ дѣло идетъ объ основномъ общемъ отношеніи земли или народа къ государству, то здѣсь, понятно, нельзя имѣть въ виду свободу слова въ частной формѣ личнаго обращенія подданныхъ къ представителямъ государственной власти. Никакое правительство, даже самое враждебное «истинному русскому пути» (по славянофильскимъ воззрѣніямъ) не станетъ принципіально запрещать частнымъ лицамъ выражать ему (правительству) при случаѣ какія угодно мнѣнія въ интимной бесѣдѣ или въ письмѣ, отправляемомъ съ оказіей. Нѣкоторые новѣйшіе публицисты, широко пользовавшіеся этою свободою слова для себя лично утверждали, что ничего болѣе и не нужно. Но авторъ «Записки», занятый общимъ интересомъ, разумѣлъ въ

своемъ требованіи свободу *публичнаго* слова, какъ печатнаго, такъ и устнаго.

Эта свобода внѣшняго и притомъ публичнаго выраженія всякихъ мнѣній, требуемая какъ народное *право*, имѣетъ несомнѣнно политическій характеръ и, слѣдовательно, находится въ явномъ противорѣчіи съ изложенною въ «Запискѣ» идеей государства, въ силу которой исключительно лишь правительство пользуется всею полнотою власти и политическихъ правъ. Правда, К. Аксаковъ противополагаетъ *право слова*, принадлежащее народу,—*праву дѣйствія*, всецѣло находящемуся въ распоряженіи правительства. Но такое противоположеніе можетъ быть основательно развѣ лишь по отношенію къ слову частному, о которомъ нѣтъ вопроса. Публичное же слово есть несомнѣнно дѣйствіе и даже весьма сложное; это, можно сказать, цѣлая система дѣйствій. Что эти дѣйствія могутъ быть вредны - въ этомъ не сомнѣвается и авторъ «Записки», указывающій на необходимость цензуры для огражденія личности. Но почему же тогда не допустить, что и общество, и само государство, нуждается въ такомъ огражденіи отъ вредныхъ дѣйствій злонамѣреннаго публичнаго слова? А ограждать .общество и государство отъ всякаго вреда есть, по взгляду Аксакова, исключительное право и обязанность правительственной власти. Слѣдовательно этой же власти принадлежитъ ограничивать по своему усмотрѣнію и свободу публичнаго слова. Совершенно и всецѣло отказавшись отъ всѣхъ заботъ управленія, отъ всякой политики, отъ всякаго участія въ законодательной дѣятельности правительства, народъ не имѣетъ ни основанія, ни права, ни средствъ вмѣшиваться въ законы о печати и ограждать свободу публичнаго слова отъ

тѣхъ мѣръ, которыя принимаются всецѣло на то уполномоченною государственною властью въ этой, столь важной въ наши дни, области политическаго дѣйствія. А въ такомъ случаѣ основная славянофильская идея о полнотѣ свободы, пранадлежащей народу при полновластномъ государствѣ, падаетъ не только фактически, но и принципіально. Свобода публичнаго слова, какъ народное или земское право, было бы во всякомъ случаѣ ограниченіемъ государственнаго полновластія, одинаково несообразнымъ какъ съ характеромъ всевластнаго правительства, такъ и съ характеромъ безвластнаго народа.

VII.

Идея *истиннаго русскаго пути* въ «Запискѣ о внутреннемъ состояніи Россіи» поясняется славянофильскимъ взглядомъ на русскую исторію. Смыслъ нашей исторіи въ изложеніи Аксакова возбуждаетъ подозрѣніе уже одною своею простотою и логическою стройностью. Такихъ простыхъ и ясныхъ вещей на свѣтѣ не бываетъ. Истинный русскій строй,—разсуждаетъ авторъ «Записки»,—можетъ быть нарушенъ или со стороны правительства, или со стороны народа; до Петра Великаго не было ни того, ни другого нарушенія, все шло какъ слѣдуетъ: правительство не вмѣшивалось въ народную жизнь и ничѣмъ не стѣсняло ея свободу, а народъ не вмѣшивался въ дѣла управленія. При Петрѣ Великомъ правительство измѣнило русскому идеалу, уклонилось съ русскаго пути, отнявши у народа свободу жизни и мнѣнія, подчинивши его бюрократической регламентаціи и т. д. Теперь

правительство должно внять голосу вновь возникшаго (въ славянофильствѣ) русскаго самосознанія и возстановить нарушенное имъ истинное отношеніе между государствомъ и землею; оно должно возвратить народу полноту его жизненной свободы, оставляя себѣ лишь полноту власти и политическихъ правъ. Въ противномъ случаѣ слѣдуетъ, по мнѣнію Аксакова, ожидать, что народъ, испорченный послѣ-Петровскою исторіею и соблазненный дурнымъ примѣромъ государства, въ свою очередь измѣнитъ истинному русскому пути, съ своей стороны нарушитъ идеалъ русскаго строя, станетъ добиваться политическихъ правъ, вступитъ на западно-европейскій революціонный путь.

Такая философія русской исторіи слагается частью изъ ложныхъ, частью изъ ложно обоснованныхъ утвержденій. Въ кіевской Руси св. Владиміра и Ярослава былъ дѣйствительно нѣкоторый *зародышъ* нормальныхъ отношеній между государствомъ и землею, но, разумѣется, не въ смыслѣ безусловнаго разграниченія между сферами власти и свободы, а въ смыслѣ живой солидарности и постояннаго взаимодѣйствія государства и народа. О дѣйствительномъ осуществленіи какихъ-нибудь политическихъ и соціальныхъ идеаловъ, конечно, не можетъ быть и рѣчи при той степени историческаго развитія, на которой находилась тогда Россія, только-что приступившая къ христіанской культурѣ. Какъ бы то ни было, строй кіевской Руси XI вѣка, если не былъ идеаленъ, то допускалъ извѣстную идеализацію. Но славянофильство требуетъ распространить эту идеализацію на всю до-Петровскую Россію. Тутъ уже все сводится къ сплошной, хотя и безсознательной лжи. По изложенію «Записки», даже борьба московскаго государства съ Новгоро-

домъ не омрачаетъ идельной картины,—и тутъ не было никакого уклоненія отъ истиннаго русскаго пути. «Въ русской исторіи нѣтъ ни одного возстанія противъ власти въ пользу народныхъ политическихъ правъ. Самъ Новгородъ, разъ признавъ надъ собою власть царя московскаго, уже не возставалъ противъ него въ пользу своего прежняго устройства» [1]). Подобнымъ же образомъ туземцы Мексики и Перу, разъ уничтоженные испанцами, уже не возставали противъ нихъ въ пользу своего прежняго устройства. Одно изъ двухъ: или новгородцы, прежде своего уничтоженія, боролись противъ московскихъ государей за свои политическія права,—и въ такомъ случаѣ, значитъ, эта коренная часть русскаго народа вовсе не держалась славянофильскаго идеала; или же они дѣйствительно безъ борьбы, добровольно подчинились власти московскихъ государей, и въ такомъ случаѣ выходитъ, что задолго до Петра Великаго идеалъ былъ нарушенъ со стороны этихъ государей, ни съ того, ни съ сего разорившихъ значительную и лучшую часть Россіи. Или, можетъ быть, двукратное опустошеніе Новгорода (отъ котораго онъ такъ никогда и не могъ поправиться), избіеніе и расточеніе его жителей десятками тысячъ — все это нисколько не нарушало нормальныхъ отношеній, не составляло никакого вмѣшательства государства въ свободную жизнь русскаго народа?

Великая историческая заслуга московскихъ собирателей земли русской несомнѣнна, но не въ славянофильствѣ найдемъ мы ея основательную оцѣнку. Также несомнѣнно, что эта заслуга имѣетъ лишь

---

[1]) «Русь», № 26, стр. 12.

чисто-историческій, условно-временный характеръ, и ни въ какомъ прямомъ отношеніи къ общественному идеалу, къ истиннымъ цѣлямъ народной жизни не находится. Нѣкоторыя стороны въ дѣятельности московскихъ собирателей земли слѣдуетъ признать «необходимымъ зломъ», даже и не восходя на ту высоту, съ которой всякая политика представляется такимъ зломъ. Ежели, тѣмъ не менѣе, К. Аксаковъ находитъ для памяти этихъ дѣятелей (въ томъ числѣ и Ивана IV) одни только благословенія, то этого нельзя оправдать ни христіанскою заповѣдью всепрощенія, ни гегельянскимъ понятіемъ о разумности всего дѣйствительнаго: называть черное бѣлымъ и горькое сладкимъ непозволительно ни въ какомъ случаѣ. Но помимо ложнаго освѣщенія событій и невѣрной оцѣнки историческихъ лицъ,—есть совершенно безспорный и объективный фактъ, которымъ въ корнѣ подрывается славянофильскій взглядъ на русскую исторію, видящій въ этой исторіи нормальное развитіе истинно-русскихъ началъ до Петра Великаго и затѣмъ отступленіе отъ этихъ началъ въ петербургскую эпоху. На бѣду для славянофиловъ самое ненормальное (съ ихъ собственной точки зрѣнія) явленіе внутренней русской исторіи возникло въ эпоху до-Петровскую, на почвѣ царской, московской Россіи. Принудительное измѣненіе правительствомъ мѣстныхъ обрядовъ и исправленіе церковныхъ книгъ, сопровождаемое жестокими преслѣдованіями противъ всѣхъ приверженцевъ народной старины, есть безспорно вмѣшательство государства въ народную жизнь, и нарушеніе ея свободы гораздо болѣе важное, нежели введеніе новыхъ костюмовъ, обязательное только для привилегированнаго класса, коего большинство къ тому же

само увлеклось новыми модами. И однако же славянофильство въ Петровскомъ насиліи надъ дворянскими костюмами видитъ корень всѣхъ золъ, а до-Петровское насиліе надъ совѣстью и религіозными убѣжденіями народа пропускаетъ безъ вниманія. Одинъ костеръ протопопа Аввакума вполнѣ достаточенъ, чтобы освѣтить всю вопіющую фальшь славянофильской доктрины [1]). Огромный и знаменательный фактъ раскола служитъ для нея настоящимъ пробнымъ камнемъ, и явно, что историческая фантазія Аксакова такъ же не выдерживаетъ испытанія, какъ и вѣроисповѣдная претензія Хомякова. Этотъ послѣдній, какъ мы видѣли, отдѣлывается отъ раскола ничего не значащими фразами, а авторъ «Записки» лишь вскользь упоминаетъ о самомъ характерномъ явленіи русской жизни. Но, какъ человѣкъ прямодушный и неискусный въ софизмахъ, онъ и немногими словами основательно сокрушаетъ свой собственный историческій взглядъ. Расколъ, говоритъ онъ, не имѣлъ никогда политическаго значенія, раскольники не сопротивлялись правительству, а только страдали [2]). Но если такъ — а за нѣкоторыми исключеніями это въ общемъ дѣйствительно такъ,—то что̀ же сказать о *преслѣдованіяхъ* раскола? Если приверженцы стараго обряда никакихъ политическихъ притязаній не имѣли и правительству не сопротивлялись, то, значитъ, ихъ преслѣдовали, мучили, жгли за одни только *мнѣнія!* А между тѣмъ роковой нарушитель русскихъ идеаловъ, Петръ Великій, еще не являлся, и государство вмѣстѣ съ землею еще неуклонно держалось истин-

[1]) На это «окончательное опроверженіе славянофильства» ни одинъ изъ моихъ противниковъ не возразилъ ни единымъ словомъ.

[2]) «Русь», № 26, стр. 12.

наго русскаго пути, требующаго, чтобы правительство предоставляло народу полную свободу мнѣнія. Послѣ этого мы не будемъ удивляться тому, что славянофильская проповѣдь историческихъ русскихъ началъ не вдохновила ни одного дѣльнаго и значительнаго труда по русской исторіи, также какъ и славянофильская ревность о церкви удовлетворилась лишь нѣсколькими полемическими брошюрами, коихъ ошибки, по авторитетному замѣчанію св. синода, извиняются недостаткомъ богословскаго образованія у автора.

Только одно явленіе внутренней русской жизни можетъ быть поставлено, по своей важности, на ряду съ расколомъ, именно — крѣпостное право, и ему-то въ историческомъ взглядѣ Аксакова нашлось еще меньше мѣста, чѣмъ расколу [1]). Фактъ гражданскаго порабощенія значительной части русскаго народа былъ въ высшей степени неудобенъ для славянофильской теоріи. Осужденіе крѣпостного права, внушаемое непосредственнымъ нравственнымъ чувствомъ, не находило себѣ никакихъ основаній въ той формулѣ идеальнаго русскаго строя, которую даетъ авторъ «Записки». Въ самомъ дѣлѣ, личная свобода крестьянина отъ помѣщичьяго произвола, его гражданскія права, а равно и принадлежность ему обработываемой имъ земли,—все это никакъ не вмѣщается въ ту «свободу духа» и «мнѣнія», которая составляетъ единственный удѣлъ народа по славянофильскому идеалу. Понятіе этой «истинно-русской» свободы колеблется, какъ мы видѣли, между внутреннею безусловно-неотъемлемой свободой психическихъ состояній, не переходящихъ ни въ какое дѣйствіе—съ одной сто-

[1]) Только въ концѣ «Записки» упоминается однимъ словомъ о крѣпостномъ правѣ въ числѣ другихъ ненормальныхъ явленій русской жизни.

роны, и свободою публичнаго слова — съ другой. Но свобода отъ крѣпостной зависимости ни подъ то, ни подъ другое понятіе не подходитъ. Крѣпостной крестьянинъ всегда сохранялъ за собою внутреннюю нравственную свободу—свободу мучениковъ, и свое сознаніе этого неотъемлемаго преимущества онъ выразилъ въ извѣстной пословицѣ: «голова царская, спина барская, а душа Божья». Но если внутреннюю свободу духа нельзя было отнять даже у крѣпостной души, то въ свободѣ публичнаго слова эта душа не нуждалась, и не могла бы ею пользоваться. Самый полный просторъ устной и печатной рѣчи не обезпечиваетъ еще народныхъ массъ отъ рабства, какъ это видно изъ примѣра Сѣверной Америки до междоусобной войны. Во всякомъ случаѣ очевидно, что вопросъ о крѣпостномъ правѣ принадлежитъ къ области «дѣйствія и закона», по выраженію Аксакова, т.-е. къ области тѣхъ реальныхъ гражданскихъ отношеній, которыя онъ всецѣло предоставляетъ въ вѣденіе государства и правительства. Впрочемъ изъ этого вѣденія, какъ выше было указано, нельзя изъять и публичное слово, и представитель славянофильства можетъ только по недоразумѣнію требовать полной свободы слова, какъ присущаго народу права. Это требованіе, не имѣющее никакихъ основаній въ фантастическомъ разграниченіи земли и государства, можетъ и должно опираться на другія начала, которыя самъ Аксаковъ мимоходомъ указываетъ, не пытаясь, однако, связать ихъ со своею теоріей.

«Человѣкъ созданъ отъ Бога существомъ разумнымъ и говорящимъ. Дѣятельность разумной мысли, духовная свобода есть призваніе человѣка. Свобода духа болѣе всего и достойнѣе всего выражается въ

свободѣ слова. Поэтому свобода слова: вотъ неотъемлемое *право человѣка*». Противъ возможныхъ злоупотребленій этимъ правомъ дѣйствительныя средства находятся въ томъ же свободномъ словѣ. «Если найдутся злонамѣренные люди, которые захотятъ распространять вредныя мысли, то найдутся люди благонамѣренные, которые обличатъ ихъ, уничтожатъ вредъ и тѣмъ доставятъ новое торжество и новую силу правдѣ. Истина, дѣйствующая свободно, всегда довольно сильна, чтобы защитить себя и разбить въ прахъ всякую ложь. А если истина не въ силахъ сама защитить себя, то ее ничто защитить не можетъ. Но не вѣрить въ побѣдоносную силу истины — значило бы не вѣрить въ истину. Это безбожіе своего рода: ибо Богъ есть истина» [1]).

Эти прекрасныя слова требуютъ нѣкотораго дополненія. Государство не должно защищать истину принудительными мѣрами не потому только, что истина не нуждается въ такой защитѣ, но главнымъ образомъ потому, что само государство вовсе не призвано и неспособно рѣшать вопросъ объ истинности тѣхъ или другихъ мыслей, и слѣдовательно вмѣсто поддержанія истины и подавленія лжи оно можетъ по ошибкѣ дѣйствовать какъ разъ въ обратномъ направленіи. Но дѣло въ томъ, что государство, стѣсняя публичное слово, вовсе и не обязано становиться на почву истины: подобно одному изъ своихъ типичныхъ представителей, оно можетъ съ усмѣшкой спросить, что есть истина?—и затѣмъ предать на распятіе живое слово истины въ силу постороннихъ, чисто-практическихъ соображеній, во имя своихъ собственныхъ минутныхъ

---

[1]) «Русь», № 27, стр. 19.

интересовъ. По славянофильскому идеалу народъ предоставляетъ правительству, какъ внѣшней, выдѣленной имъ изъ себя власти, всецѣлое и неограниченное право дѣйствія и закона; поэтому если правительство дѣйствительно и законно ограничиваетъ или даже совсѣмъ упраздняетъ публичное слово, то оно нисколько не выходитъ изъ предѣловъ своего полномочія, и авторъ «Записки» съ своей политической точки зрѣнія не имѣетъ права возражать противъ такого правительственнаго дѣйствія. Къ чести для себя онъ оказывается непослѣдовательнымъ, и въ этой непослѣдовательности — все дѣйствительное достоинство его произведенія.

VIII.

«Записка о внутреннемъ состояніи Россіи», явившаяся на границѣ двухъ эпохъ новѣйшей русской исторіи, обозначаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ срединную точку въ исторіи самого славянофильства. Ею завершается развитіе славянофильской *мысли* и начинается провѣрка этой мысли на дѣлѣ. Правдивая и безпощадная критика современной русской дѣйствительности, ясное, хотя и не довольно глубокое сознаніе главной причины нашихъ золъ и, наконецъ, прямое и рѣшительное требованіе того, что нужно для Россіи—вотъ положительная, истинно-патріотическая сторона славянофильства, ярко выступающая и въ «Запискѣ» Аксакова. Правда, практическій выводъ изъ его превосходной критики предъ-севастопольскаго режима ограничивается преимущественно лишь однимъ требованіемъ: свободы мнѣнія и слова,—объ остальномъ онъ только упоминаетъ въ нѣсколькихъ словахъ. Но

этотъ недостатокъ былъ восполненъ другими членами кружка, въ особенности Самаринымъ, Иваномъ Аксаковымъ, Кошелевымъ, которые и словомъ, и дѣломъ поддерживали всѣ необходимыя преобразованія прошлаго царствованія, примыкая въ этомъ отношеніи къ лучшимъ представителямъ западничества. И тѣ, и другіе одинаково желали болѣе полнаго и послѣдовательнаго проведенія начатыхъ правительствомъ реформъ, и никакого даже оттѣнка различія нельзя замѣтить между этими двумя направленіями по всѣмъ жизненнымъ вопросамъ. Если, напримѣръ, Иванъ Аксаковъ, развивая далѣе главное требованіе, выставленное въ «Запискѣ» его брата, съ особенною настойчивостью доказывалъ потребность свободы мнѣнія и слова *въ области религіозной*, то въ этомъ онъ шелъ рука объ руку съ редакторомъ «Русскаго Вѣстника», тогдашняго передового органа либеральнаго западничества. Вотъ что писалъ, между прочимъ, Катковъ въ 1858 году въ оффиціальномъ объясненіи цензурному комитету: «Мы не видимъ, почему не могли бы мы говорить свободно о положеніи церкви и духовенства въ нашемъ отечествѣ; *гласность относительно этого предмета* важнѣе, чѣмъ по какой-либо другой отрасли жизни. Нельзя безъ грусти видѣть, какъ въ русской мысли постепенно усиливается равнодушіе къ великимъ интересамъ религіи. Это — слѣдствіе тѣхъ преградъ, которыми хотятъ насильственно отдѣлить высшіе интересы отъ живой мысли и живого слова образованнаго русскаго общества. Вотъ почему въ литературѣ нашей замѣчается совершенное отсутствіе религіознаго направленія. Гдѣ возможно повторять только казенныя и стереотипныя фразы, тамъ теряется довѣріе къ религіозному чувству, тамъ всякій по-

неволѣ совѣстится выражать его, и русскій писатель никогда не посмѣетъ говорить публикѣ тономъ такого религіознаго убѣжденія, какимъ могутъ говорить писатели другихъ странъ, гдѣ нѣтъ спеціальной духовной цензуры. Эта насильственная недоступность, въ которую поставлены у насъ всѣ интересы религіи и церкви, есть главная причина того безплодія, которымъ поражена русская мысль и все наше образованіе; она же, съ другой стороны, есть корень многихъ печальныхъ явленій въ нашей внѣшней церковной организаціи и жалкаго положенія большей части нашего духовенства. Неужели намъ суждено всегда обманывать себя и хитросплетенною ложью пышныхъ оффиціальныхъ фразъ убаюкивать нашу совѣсть и заглушать голосъ вопіющихъ потребностей? Въ такомъ великомъ дѣлѣ мы не должны ограничивать горизонтъ нашъ настоящимъ поколѣніемъ, и съ грустью должны мы сознаться, что будущность нашего отечества не обѣщаетъ добра, если продлится эта система отчужденія мысли, этотъ ревнивый и недоброжелательный контроль надъ нею. Не добромъ помянутъ насъ потомки наши, вникая въ причины глубокаго упадка религіознаго чувства и высшихъ нравственныхъ интересовъ въ народѣ, чѣмъ грозитъ намъ не очень далекая будущность Россіи. Признаки этого упадка замѣчаются и теперь, и намъ, живущимъ среди общества и имѣющимъ возможность наблюдать жизнь въ самой жизни, а не въ искусственныхъ препаратахъ, признаки эти замѣтнѣе, нежели оффиціальнымъ дѣятелямъ, которые по своему положенію, иногда при всей доброй волѣ, не могутъ усмотрѣть, не только оцѣнить многихъ характеристическихъ явленій въ народной жизни. Никакое праздное, дерзкое и ложное

слово, прорвавшееся при свободѣ, не можетъ быть такъ вредно, какъ искусственная и насильственная отчужденность мысли отъ высшихъ интересовъ окружающей дѣйствительности. При свободѣ мнѣнія всякая ложь не замедлитъ вызвать противодѣйствіе себѣ и противодѣйствіе тѣмъ сильнѣйшее, тѣмъ благотворнѣйшее, чѣмъ рѣзче выразится ложь. Но нѣтъ ничего опаснѣе и гибельнѣе равнодушія и апатіи общественной мысли» [1]). Это разсужденіе, не утратившее своей правды и своего жизненнаго значенія и послѣ тридцати лѣтъ, могло бы войти не только по мысли, но и по пріемамъ аргументаціи, въ составъ тѣхъ превосходныхъ статей о религіозной свободѣ, которыя украшаютъ собраніе сочиненій И. С. Аксакова [2]).

Неуклонно обличая грѣхи и болѣзни русской жизни, прямо и громко требуя для нея исправленія и исцѣленія, дѣятельно поддерживая всѣ начинанія правительства, направленныя къ этой цѣли, славянофилы за-одно съ западниками сослужили добрую службу Россіи и доказали на дѣлѣ свой истинный патріотизмъ. Вѣроятно за эту заслугу имъ дано было не дожить до того времени, когда стало ясно, что плевелы, посѣянныя ими же вмѣстѣ съ добрымъ зерномъ, гораздо сильнѣе этого послѣдняго на русской почвѣ и грозятъ совсѣмъ заполонить все поле нашего общественнаго сознанія и жизни.

Вмѣсто объективно-достовѣрныхъ общечеловѣческихъ началъ правды славянофилы въ основаніе своей

[1]) «М. Н. Катковъ и проч.», стр. 80, 81.

[2]) Всѣ онѣ вошли въ IV томъ этого собранія; при появленіи этого тома въ печати едва ли не одинъ лишь «Вѣстникъ Европы» обратилъ на нихъ вниманіе своихъ читателей. Наиболѣе замѣчательныя мѣста изъ статей Аксакова собраны мною и переведены на французскій языкъ въ книгѣ: «La Russie et l'Eglise Universelle». Paris. Albert Savine, 1889.

доктрины поставили предполагаемый идеалъ русскаго народа, т.-е. на самомъ дѣлѣ лишь идеализацію того фактическаго, исторически сложившагося строя русской жизни, котораго видимыя проявленія въ современной имъ дѣйствительности подвергались съ ихъ стороны такой жестокой критикѣ. Вопреки исторіи и здравому смыслу приписывая все зло русской дѣйствительности реформамъ Петра Великаго, они въ качествѣ общественнаго идеала противопоставляли этой дѣйствительности какую-то смѣсь изъ до-Петровской археологіи, изъ требованій христіанской морали и изъ тѣхъ соціально-политическихъ стремленій, которыя они безсознательно себѣ усвоили вслѣдствіе своего европейскаго образованія и своего близкаго общенія съ западническими кружками сороковыхъ годовъ [1]). Но всѣ эти искусственныя прикрасы и усложненія, болѣе рекомендующія нравственное чувство и образованность «московскихъ пророковъ», нежели ихъ логику, должны были спасть какъ шелуха и обнаружить настоящее зерно доктрины, именно преклоненіе передъ татарско-византійскою сущностью мнимаго русскаго идеала. Дѣйствительный идеалъ русскаго народа навѣрное не такъ простъ, какъ думали славянофилы, но о немъ пока возможны только гаданія. А на почвѣ той исторической дѣйствительности, которую идеализировало славянофильство, дѣло представляется въ такомъ видѣ. Русскій народъ создалъ государство могучее, полноправное, всевластное; чрезъ него только Россія сохранила свою самостоятельность, заняла важное мѣсто въ мірѣ, заявила о своемъ историческомъ значеніи. Это государство живо и крѣпко всѣми си-

---

[1]) См. приложеніе къ этой статьѣ.

лами сто-милліонной народной массы, видящей въ немъ свое настоящее воплощеніе. И вотъ противъ этой огромной реальной мощи, вполнѣ и безусловно признавая ея права, узаконяя ихъ на вѣки, выступаетъ кружокъ литераторовъ съ нѣкіимъ идеальнымъ противовѣсомъ въ видѣ заявленія о свободѣ духа и прошенія о свободѣ мнѣнія, которой будто бы желаетъ русскій народъ (и даже желалъ во времена Рюрика), но которая на самомъ дѣлѣ есть лишь pium desiderium этихъ самыхъ литераторовъ, стѣсненныхъ въ своей журнальной дѣятельности. Бывали, правда, примѣры, что нѣсколько безоружныхъ идеалистовъ выступали противъ цѣлаго свѣта и поворачивали всемірную исторію; но за ними навѣрное было что-нибудь такое, чего не оказалось у славянофиловъ. Прежде всего тѣ древніе идеалисты были въ самомъ дѣлѣ не отъ міра, тогда какъ наши московскіе отъ міра и притомъ отъ міра довольно маленькаго; да и идеалистами-то они были только по недоразумѣнію. Разъяснить это недоразумѣніе, утвердить славянофильскую доктрину на ея настоящей реальной почвѣ и въ ея прямыхъ логическихъ послѣдствіяхъ—вотъ дѣло, которое съ блестящимъ успѣхомъ выполнилъ покойный Катковъ. Въ этомъ его дѣйствительная заслуга, дающая ему видное мѣсто въ исторіи русскаго сознанія. Въ Катковѣ старое славянофильство нашло свою Немезиду; съ этой точки зрѣнія московскій публицистъ требуетъ отъ насъ особеннаго вниманія.

IX.

Около половины историческаго человѣчества издавна живетъ вѣрою въ Бога, какъ въ абсолютную *силу*,

передъ которою уничтожается человѣкъ. Эта вѣра нашла себѣ полное выраженіе въ мусульманской религіи, которая сама себя называетъ *исламомъ*, что̀ значитъ: покорность или *резинація* передъ высшей силой. У насъ въ Россіи, среди псевдо-христіанскаго общества явился такой «исламъ», но только не по отношенію къ Богу, а по отношенію къ государству. Пророкомъ этой новой или, лучше сказать, возобновленной религіи былъ Катковъ въ послѣднее двадцатипятилѣтіе своей дѣятельности. Съ подлинно-мусульманскимъ фанатизмомъ Катковъ увѣровалъ въ русское государство, какъ въ абсолютное воплощеніе нашей народной *силы*. Какъ для правовѣрнаго послѣдователя корана всякое разсужденіе о сущности и аттрибутахъ божества кажется празднословіемъ или же преступною хулою, такъ Катковъ во всякомъ идеальномъ запросѣ, обращенномъ къ его кумиру, усматривалъ или безсмысленныя фразы, или замаскированную измѣну. Невидимая народная сила воплотилась въ видимой силѣ государства. Этой силѣ вовсе не нужно выражать какую-нибудь идею, соотвѣтствовать какому-нибудь идеалу, она не нуждается ни въ какомъ оправданіи, она есть фактъ, она просто—*есть*, и этого довольно. Отъ человѣка требуется признать ее безусловно и безповоротно, покориться и отдаться ей всецѣло, совершить однимъ словомъ актъ «ислама». Вспоминая въ 1869 г. о томъ, какъ онъ самъ нѣсколько лѣтъ передъ тѣмъ впервые совершилъ этотъ актъ ислама, Катковъ писалъ: «Пока народъ живетъ, онъ есть *сила*, проходящая чрезъ милліоны людей, невѣдомо для нихъ самихъ... *Что это за сила*, объ этомъ можемъ мы толковать на досугѣ, но *эта сила есть*. Въ обыкновенную пору она бываетъ неслышна и незамѣтна; но

бываютъ минуты, когда она пробуждается и встаетъ самолично въ милліонахъ людей. *Какъ буря, ничьмъ неудержимая, она погонитъ столбомъ эти миріады пылинокъ, не спрашивая, что̀ каждая изъ нихъ думаетъ или хочетъ.* Все закружится въ ураганѣ, когда поднимется эта сила. *столь же слѣпая, столь же неумолимая, какъ и всякая сила природы.* Мелкое и великое, умное и глупое, ученое и невѣжественное--все равно охватитъ одна могучая сила. Волей или неволей всѣ покорятся ей, но однихъ она сотретъ, другихъ возвыситъ... Благо тому, чья мысль и чувство совпадутъ въ одинъ токъ съ народнымъ влеченіемъ, въ комъ народная сила найдетъ свой разумъ и свою волю, кто послужитъ ей живымъ и сознательнымъ органомъ — благо̀ тому! Но та же сила повлечетъ безсознательно и тѣхъ, кто и не хотѣлъ бы, повлечетъ не справляясь о нашихъ мнѣніяхъ» [1]).

Этотъ языческій культъ народа не отъ Каткова ведетъ свое начало; но Катковъ первый очистилъ его отъ постороннихъ примѣсей. Славянофилы, обоготворяя русскій народъ. приписывали ему всевозможныя идеальныя качества, — Константинъ Аксаковъ, напримѣръ, объявлялъ, что этотъ народъ, *какъ онъ есть*, не только лучше всѣхъ другихъ народовъ, но даже есть единственный хорошій, единственный христіанскій народъ. Эта намѣренная и искусственная идеализація своего народа очевидно уже предполагала религіозное отношеніе къ нему. На самомъ дѣлѣ славянофилы поклонялись русскому народу не потому, чтобъ онъ дѣйствительно былъ воплощеніемъ христіанскаго идеала, а напротивъ, они старались пред-

[1]) «М. Н. Катковъ и проч.», стр. 8, 9.

ставить его себѣ и другимъ въ такомъ идеальномъ свѣтѣ потому, что уже поклонялись ему каковъ бы онъ ни оказался: онъ былъ для нихъ не по хорошу милъ, а по милу хорошъ. Въ такомъ естественномъ отношеніи къ народу не было бы ничего предосудительнаго со стороны людей простыхъ, живущихъ одною непосредственною жизнью; но какъ исповѣданіе мыслящихъ умовъ, представителей общественнаго сознанія, оно заключало въ себѣ явную фальшь. Этой фальши уже нѣтъ въ воззрѣніи Каткова. Онъ имѣлъ мужество освободить религію народности отъ всякихъ идеальныхъ прикрасъ и объявить русскій народъ предметомъ вѣры и поклоненія не во имя его проблематическихъ добродѣтелей, а во имя его дѣйствительной *силы* [1]). Но эта сила проявляется, по выраженію Каткова, «самолично», лишь въ исключительныя минуты; постояннаго же своего выразителя и представителя она имѣетъ въ государствѣ, въ признанной и уполномоченной ею правительственной власти. Въ религіи національзма правительство есть живое личное *слово* обожествленнаго народа, и если славянофилы требовали свободы для какого-то другого слова, то это было только ихъ личное требованіе. Ни изъ чего не видно, чтобы современный русскій народъ желалъ дополнять дѣйствіе признанной имъ неограниченной государственной власти посред-

[1]) Относительно Каткова я долженъ здѣсь сдѣлать ту же оговорку, что и относительно славянофиловъ. Я знаю, что онъ въ частной жизни искренно держался христіанскаго благочестія. Но до этой личной религіи намъ также мало дѣла, какъ и до того, что онъ былъ добрымъ начальникомъ для своихъ друзей. То, что онъ проводилъ въ своей публичной дѣятельности, не имѣло ничего общаго съ христіанскою религіей, а было лишь явнымъ національно-государственнымъ *исламомъ*.

ствомъ свободы мнѣнія, въ видѣ ли совѣщательнаго собранія или же свободной печати. Одно изъ двухъ: или правительство, по тайному усмотрѣнію Промысла, всегда неуклонно исполняетъ свое назначеніе, и въ такомъ случаѣ нѣтъ никакой надобности въ заявленіяхъ свободнаго мнѣнія земли по государственнымъ вопросамъ, — такія мнѣнія только мѣшали бы правительству и вмѣстѣ съ тѣмъ отвлекали бы народъ отъ его настоящаго занятія, которое состоитъ въ томъ, чтобы предаваться «жизни духа и духу жизни»; или же государственная власть, — какъ это и случилось (по мнѣнію славянофиловъ, впрочемъ совершенно ложному) при Петрѣ Великомъ,—можетъ уклоняться съ истиннаго пути и дѣйствовать во вредъ народу, и въ такомъ случаѣ одного свободнаго мнѣнія, чтобы помочь бѣдѣ, — слишкомъ мало. Словомъ, идеальныя дополненія, которыми предшественники Каткова хотѣли снабдить всевластное государство, были или излишни, или недостаточны. Но признать послѣднее значило бы измѣнить истинно-русскому пути. Катковъ остался ему вѣренъ и объявилъ, что вѣрноподданническая присяга есть единственная гарантія общественныхъ правъ, а вниманіе высшихъ государственныхъ сферъ къ голосу правовѣрныхъ публицистовъ есть настоящая свобода печати. Когда одно время это вниманіе, повидимому, ослабѣло, Катковъ хотѣлъ отказаться отъ публичной дѣятельности, ибо,—объявилъ онъ, – «все остальное — миражъ на болотѣ» [1]).

Обожествленіе народа и государства, *какъ фактической силы*, заключаетъ въ себѣ логически отрицаніе всякихъ объективныхъ началъ правды и добра. Самъ

[1]) «М. Н. Катковъ и проч.», стр. 347.

Катковъ хотя иногда близко подходилъ къ этому заключенію, однако не вывелъ его прямо и рѣшительно. Онъ былъ для этого слишкомъ образованнымъ человѣкомъ, слишкомъ европейцемъ. Самое его преклоненіе передъ стихійною силою народа имѣло отчасти, какъ мы далѣе увидимъ, философскую подкладку, будучи связано съ идеями Шеллинговой «позитивной философіи». Быть можетъ, помѣшало и личное религіозное чувство. Но исторія сознанія имѣетъ свои законы, въ силу которыхъ всякое идейное содержаніе, истинное или ложное, исчерпывается до конца, чтобы въ послѣднихъ своихъ заключеніяхъ найти свое торжество или свое обличеніе. Крайнія послѣдствія изъ воззрѣнія Каткова выведены нынѣ его единомышленниками. Въ нихъ онъ нашелъ свою Немезиду, какъ самъ онъ былъ—Немезидою славянофильства.

X.

Родоначальники нашего національзма, объявляя, что русскій народъ есть самый лучшій, разумѣли подъ этимъ, что онъ полнѣе и глубже другихъ воспринялъ и усвоилъ вселенскія, общечеловѣческія начала истины и добра. Если такъ, то для русскаго народа и для славянофиловъ, какъ носителей его самосознанія, являлась прямая *обязанность* дѣйствовать въ смыслѣ полнѣйшей и глубочайшей *солидарности* со всѣмъ прочимъ человѣчествомъ во имя общихъ принциповъ и интересовъ. Но хотя славянофилы и утверждали на словахъ, что русскія начала суть вмѣстѣ съ тѣмъ и вселенскія,—на самомъ дѣлѣ они дорожили этими началами только какъ русскими. Господствующій тонъ

всѣхъ славянофильскихъ взглядовъ состоялъ все-таки въ безусловномъ противоположеніи русскаго не-русскому, своего—чужому. «Московскіе пророки» никогда не отступали отъ этой *первой лжи*, которая у лучшихъ изъ нихъ была лишь прикрыта, но не упразднена усвоенными извнѣ стремленіями къ общечеловѣческой истинѣ и справедливости [1]).

Но краски чудныя съ годами
Спадаютъ ветхой чешуей...

Прикрасы «вселенской правды» отпали, и осталось лишь утвержденіе національной силы и исключительнаго національнаго интереса. Какъ настоящій фонъ славянофильства выступилъ катковскій исламъ, предоставлявшій всякому на досугѣ разсуждать о качествахъ народной силы, но требовавшій прежде всего слѣпого и безусловнаго преклоненія передъ этою силой, потому что она *сила*. Но и тутъ еще есть двойственность, требующая разрѣшенія. Пренебрежительная почтительность, съ которою Катковъ относился къ общечеловѣческимъ идеямъ и интересамъ, какъ къ предмету досужихъ размышленій, безъ всякаго вліянія на дѣйствительность, могла быть для общественнаго сознанія лишь переходнымъ моментомъ. Нельзя допускать интересъ ко вселенской правдѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ отодвигать его на задній планъ, систематически принижать его передъ слѣпою, стихійною силой. Или вселенская правда выше и важнѣе всего, или ея вовсе не существуетъ. Къ этому послѣднему рѣшенію дилеммы сознаніе русскаго общества пришло въ наши

[1]) Въ приложеніи къ этой статьѣ читатель найдетъ подлинныя заявленія славянофильскихъ писателей въ смыслѣ христіанской и общечеловѣческой истины.

дни. Принципіальное отрицаніе истины какъ таковой во имя національныхъ *вкусовъ*, отверженіе справедливости какъ таковой во имя національнаго *своекорыстія*—это отреченіе отъ истиннаго Бога, отъ разума и отъ совѣсти человѣческой сдѣлалось теперь господствующимъ догматомъ нашего общественнаго мнѣнія. Человѣчество есть пустое слово; поэтому никакихъ объективныхъ, общеобязательныхъ или всечеловѣческихъ нормъ и идеаловъ нѣтъ и быть не можетъ; понятіе объ истинѣ сводится къ понятію о томъ или другомъ народномъ складѣ ума, а понятіе о высшемъ благѣ совпадаетъ съ понятіемъ національнаго интереса. Вотъ то новое слово, которое предвѣщали и подготовили намъ славянофилы; сознательно и самодовольно провозглашаемое извѣстными и неизвѣстными писателями, оно воспринимается читающею толпою, какъ непреложная основа всѣхъ сужденій, и разомъ освобождаетъ общественное сознаніе отъ стѣснительныхъ требованій логики и совѣсти: вѣдь общечеловѣческихъ критеріевъ истины и добра не существуетъ, а мнѣнія чужихъ, европейцевъ для насъ не обязательны.

Изъ множества выраженій умственнаго и нравственнаго одичанія въ современной русской печати я изберу одно не потому, чтобы оно было лучше или хуже другихъ, а потому, что оно имѣетъ болѣе серьезную видимость и принадлежитъ, если не ошибаюсь, профессору одного изъ нашихъ университетовъ.

Вотъ какъ разсуждаетъ этотъ представитель нынѣшней русской науки. «Можетъ ли насъ радовать похвала иностранца? Говоря по справедливости—нѣтъ, потому что эта похвала свидѣтельствуетъ только о сходствѣ данной стороны нашей жизни съ соотвѣт-

ственною стороною чужой жизни. Можетъ ли насъ огорчать порицаніе иностранца? Также нѣтъ, потому что оно есть лишь констатированіе несходства, и чѣмъ энергичнѣе иностранецъ бранитъ и негодуетъ, тѣмъ онъ сильнѣе подчеркиваетъ это несходство, и ничего больше. Конечно, когда чужеземный докторъ «бранитъ» наше здоровье, «порицаетъ» ритмъ нашего сердца или звукъ нашего дыханія, тогда мы имѣемъ основаніе тревожиться и огорчаться. Существенное различіе между врачами заключается въ томъ, что одни изъ нихъ могутъ быть хорошими, другіе плохими, а не въ томъ, что одни изъ нихъ нѣмцы, а другіе французы или русскіе. Врачъ, къ какой бы онъ странѣ или народности ни принадлежалъ, имѣетъ общее и твердое мѣрило для своихъ сужденій, а именно, представленіе о «нормальномъ человѣкѣ», — представленіе, добытое точнымъ изученіемъ человѣческаго организма во все теченіе его существованія, отъ зачаточнаго фазиса до момента смерти, и всѣхъ анатомическихъ, физіологическихъ и патологическихъ сторонъ его природы. Совсѣмъ не то представляетъ собою этическая сторона нашей жизни. Здѣсь нельзя установить неизмѣнный и объективный образъ «нормальнаго человѣка; наука безсильна въ данномъ случаѣ, потому что передъ нею нѣтъ опредѣленнаго, законченнаго объекта, къ которому бы она могла приступить съ своими операціями констатированія (sic). Этическое добро и совершенство составляетъ цѣль человѣчества, но люди еще не достигли и не осуществили эту цѣль? Человѣчество еще въ походѣ; оно любитъ добро и желаетъ его, *но еще не знаетъ его*, потому что знать, въ строго-научномъ смыслѣ этого слова, можно только то, что̀ было и что̀ есть. *За*

отсутствіемъ объективнаго и научно-утвержденнаго образа должнаго или идеальнаго, людямъ остается самимъ формулировать или создавать его. И различныя части человѣчества, на которыя оно распалось подъ вліяніемъ естественныхъ причинъ, *создаютъ, какъ могутъ, свои путеводные идеалы; они стремятся къ нимъ не потому, что будто бы знаютъ ихъ объективную истинность,* а потому, что любятъ ихъ всѣмъ существомъ» [1]).

До сихъ поръ мы думали, что существенное различіе не только между врачами, но и между людьми вообще, состоитъ въ томъ, что одни изъ нихъ хороши, а другіе плохи, одни честны, а другіе безсовѣстны, одни умны, а другіе глупы,—а никакъ не въ томъ, что одни изъ нихъ нѣмцы, а другіе французы или русскіе. Умнаго и добросовѣстнаго иностранца мы всегда предпочитали глупому и нечестному русскому; похвала перваго насъ радовала, а порицаніемъ послѣдняго мы нисколько не огорчались. Мы знали также, что въ духовномъ существѣ человѣка есть особый органъ, называемый совѣстью, совершенно независимый отъ національныхъ различій и обладающій своими «операціями констатированія», гораздо болѣе достовѣрными и твердыми, нежели всѣ пріемы и орудія врачебнаго искусства. Мы знали, конечно, что совѣсть у иныхъ людей притуплена, а у другихъ и вовсе заглохла. Но существованіемъ безсовѣстныхъ людей нисколько, на нашъ взглядъ, не подрывалось объективное значеніе этики, какъ существованіе слѣпыхъ и глухихъ нимало не препятствуетъ строго-научному характеру оптики и акустики. Мы

¹) «Русскій Вѣстникъ», январь 1889, стр. 98 и 99 (статья г. Яроша: «Иностранные и русскіе критики Россіи»).

вѣрили, что «солнце правды» также освѣщаетъ всѣ народы безъ различія, какъ и солнце физическое. Но теперь, оказывается, on a changé tout cela. Объективное различіе между дурнымъ и хорошимъ допускается отнынѣ только для медицины и естествовѣденія, а въ области нравственности, права и политики признается только различіе между *своимъ* и *чужимъ*: «русскому человѣку противно», «намъ не по душѣ», «русскій человѣкъ былъ бы недоволенъ», «намъ не нужны», «мы любимъ» [1])—вотъ единственный аргументъ для рѣшенія всѣхъ вопросовъ духа и жизни. О вкусахъ, конечно, никто не споритъ. Спрашивается только: по какому праву говорятъ отъ имени русскаго народа эти господа, изъ которыхъ многіе не принадлежатъ къ нему даже по крови, а иные прямо должны быть отнесены къ категоріи «иностранцевъ, поведеніе которыхъ неизвѣстно»? Но во всякомъ случаѣ, такъ какъ теперь подобные взгляды получаютъ значеніе моральной эпидеміи, то любопытно узнать, какіе же именно вкусы приписываются русскому народу этими сомнительными свидѣтелями, кого именно они считаютъ наилучшимъ представителемъ русскаго народнаго духа. Полнаго единомыслія на этотъ счетъ мы, конечно, не найдемъ: за отсутствіемъ точныхъ «операцій констатированія», при опредѣленіи національнаго вкуса обнаруживаются личные вкусы и пристрастія; несомнѣнно однако, что значительное большинство голосовъ подается нашими патріотами не за св. Сергія или св. Алексія, не за Владиміра Мономаха или Петра Великаго и даже не за Каткова, а за Ивана Грознаго. Вотъ ихъ настоящій, излюбленный

[1]) Тамъ же, стр. 105 и 106.

герой! Вотъ кто является для моралистовъ *Русскаго Вѣстника* «рельефнымъ выразителемъ свойствъ, во-первыхъ, русскаго человѣка, во-вторыхъ, православнаго и, въ-третьихъ, русскаго царя» [1]). Правда, г. Ярошъ останавливается только на столкновенiи Ивана IV съ Поссевиномъ [2]). Онъ умалчиваетъ о томъ, насколько его герой выражалъ свойства русскаго человѣка, когда подгребалъ уголья подъ сжигаемыхъ на медленномъ огнѣ бояръ, насколько типичныя свойства русскаго царя проявились въ избiенiи безвинныхъ (по его собственному признанiю) новгородцевъ «тысящи якоже четыре, ихъ же имена ты, Господи, вѣси»; насколько, наконецъ, «духъ истиннаго православiя выразился въ Iоаннѣ» [3]) по дѣлу замученнаго имъ митрополита Филиппа. Впрочемъ эти недомолвки у автора «превосходной статьи» восполняются различными его единомышленниками, которые, не ограни-

---

[1]) Тамъ же, стр. 115.

[2]) Приведемъ вполнѣ главное относящееся сюда мѣсто въ этой «превосходной» (по отзыву редакцiи «Русскаго Вѣстника») статьѣ: «Въ послѣдовавшихъ отношенiяхъ между папскимъ посломъ и Iоанномъ мы имѣемъ ранній примѣръ встрѣчи лицомъ къ лицу Европы и Россiи. Эта встрѣча заключаетъ въ себѣ много поучительнаго и знаменательнаго. Вмѣсто рыхлаго, инертнаго матерiала, удобнаго для лѣпки по всякой модели, Европа увидѣла передъ собою нацiональную личность, съ опредѣленно сложившимися чертами духовнаго облика. Фигура Грознаго въ этотъ моментъ его сношенiй съ Поссевиномъ навсегда останется въ памяти нашей исторiи: Iоаннъ явился здѣсь рельефнымъ выразителемъ свойствъ во-первыхъ русскаго человѣка, во-вторыхъ православнаго и въ-третьихъ русскаго царя. Съ истинно-русскою смышленостью Iоаннъ, не разрушая сразу надеждъ Поссевина, оставляя ему иллюзiи, заставилъ его устроить примиренiе съ Стефаномъ Баторiемъ: руками одного врага Россiи такимъ образомъ было вынуто оружiе изъ рукъ другого. Далѣе нельзя не видѣть въ царѣ чисто нацiональной черты и въ томъ, что онъ настойчиво уклонялся отъ разговоровъ съ iезуитомъ о догматахъ вѣры; русскiй человѣкъ вообще не склоненъ обращать дѣла религiи въ предметы «трезвыхъ разсужденiй» или «критическихъ диспутовъ». (Тамъ же, стр. 114 и 115).

[3]) Тамъ же, стр. 116.

чиваясь какимъ-нибудь отдѣльнымъ случаемъ, прославляютъ, и въ прозѣ, и въ стихахъ, Ивана Грознаго какъ цѣльную личность во всей совокупности его дѣяній. Этотъ культъ, воздаваемый олицетворенной кровожадности, конечно, возмутителенъ; но нельзя его считать случайнымъ; онъ логически связанъ съ основнымъ догматомъ катковскаго ислама. Если требуютъ поклоненія для народа какъ стихійной *силы*,— силы, по словамъ самого Каткова, *слѣпой и неумолимой*,—то, конечно, ни просвѣтитель древней Руси, ни преобразователь новой Россіи не годятся для олицетворенія *такой* силы. Самаго настоящаго ея выразителя, безъ сомнѣнія, нужно признать въ свирѣпомъ царѣ московскомъ.

XI.

Итакъ, возведенное въ принципъ отрицаніе всѣхъ объективныхъ понятій о добрѣ и истинѣ—съ апоѳеозомъ Ивана Грознаго въ видѣ живописной иллюстраціи къ этому принципу — вотъ послѣднее слово нашего національизма. Здѣсь выражается его настоящая обнаженная сущность, которую славянофилы прикрывали мистическими и либерально-демократическими украшеніями, а Катковъ пытался совмѣстить съ уваженіемъ къ европейскому просвѣщенію. Къ сожалѣнію евангельское слово остается непреложнымъ: нельзя служить двумъ господамъ. Культъ слѣпой и неумолимой силы есть самъ по себѣ отрицаніе всякой идеи, всякаго просвѣтительнаго начала. И могъ ли фанатическій проповѣдникъ «сильной власти» возразить что-нибудь тѣмъ, кто превозноситъ самаго типичнаго представителя такой власти? Вѣдь о томъ, что *сильная*

власть должна быть вмѣстѣ съ тѣмъ разумною и справедливою, мы что то мало читали у Каткова, а не былъ же онъ настолько наивенъ, чтобы считать справедливость и разумность за непремѣнныя принадлежности силы *какъ таковой*.

Еслибы даже между нынѣшнимъ псевдо-патріотическимъ обскурантизмомъ и старымъ славянофильствомъ и не было промежуточнаго звена въ лицѣ знаменитаго московскаго публициста, все-таки внутренняя логическая связь между этими двумя крайними терминами нашего національнаго самоутвержденія оставалась бы несомнѣнною. Вмѣсто того, чтобы настаивать на русскомъ пути и русскихъ началахъ, какъ будто русское и хорошее значили одно и то же, — слѣдовало точнѣе и послѣдовательнѣе отдѣлить въ русской дѣйствительности и русской исторіи бѣлое отъ чернаго, нисколько не смущаясь тѣмъ, что бѣлый цвѣтъ одинаково бѣлъ для всѣхъ народовъ земли. Въ отвлеченности славянофилы, конечно, не смѣшивали различія между свѣтомъ и тьмой съ различіемъ между своимъ и чужимъ; они вѣрили въ объективныя начала истины и добра, выставляли извѣстные вселенскіе идеалы [1]). Противъ этихъ идеаловъ, вообще говоря, нельзя было ничего сказать. Что̀ можно возразить противъ церкви, основанной на сочетаніи единства и свободы; противъ государственнаго строя, утверждающагося на совершенномъ единодушіи и согласіи правительства и земли; что̀ сказать, наконецъ, противъ народной жизни, основной принципъ которой есть братская любовь? Заявленіе такихъ идеаловъ вызываетъ не возраженія, а лишь дополнительное ука-

---

[1]) См. приложеніе къ этой статьѣ.

заніе на тотъ весьма печальный, но совершенно несомнѣнный фактъ, что всѣхъ этихъ прекрасныхъ вещей нужно еще достигнуть, такъ какъ въ наличной дѣйствительности онѣ не обрѣтаются. Отсюда прямая обязанность для мыслителя, вдохновленнаго такими идеалами, опредѣлить *условія и пути*, необходимые для исправленія дѣйствительности, для возможно полнаго приближенія ея къ заявленнымъ идеальнымъ требованіямъ. Вмѣсто того, славянофилы стали увѣрять себя и другихъ, что ихъ идеалы уже осуществлены русскимъ народомъ въ его прошедшей исторіи; они потребовали отъ общества только одного: обратиться къ старинѣ, вернуться домой. И въ чемъ же могутъ они упрекнуть тѣхъ людей, которые послушались ихъ зова, обратились къ старинѣ, вернулись домой, но въ этой домашней старинѣ не нашли ни свободы жизни, ни братскаго единодушія, а увидѣли тамъ фигуру Ивана Грознаго, передъ которою и преклонились съ вѣрою и любовью.

Перенося свой вселенскій идеалъ въ наше историческое прошлое, славянофилы превратили этотъ *неопредѣленный* идеалъ въ идеалъ *фальшивый*, въ безобразную смѣсь фантастическихъ совершенствъ съ дурною реальностью. Но въ Россіи все-таки есть историческая наука, и славянофиламъ не удалось обѣлить дурныя стороны нашей старины и скрыть ихъ прямую связь съ худшими явленіями современной дѣйствительности. Въ виду этого ихъ послѣдователямъ оставалось одно изъ двухъ: или осудить наши историческіе грѣхи во имя вселенскаго идеала и такимъ образомъ рѣшительно отречься отъ націонализма [1]), или

---

[1]) Такъ именно и поступилъ наиболѣе заслуженный изъ эпигоновъ славянофильства, В. И. Ламанскій. Въ нѣсколькихъ статьяхъ, напечатанныхъ въ

же, напротивъ, во имя націонализма окончательно отказаться отъ всякаго общечеловѣческаго идеала, и объявить, что своя чернота хороша и такъ, потому что она *своя*.

Законные наслѣдники славянофильства уже не находятъ нужнымъ подставлять небывалыя совершенства подъ дѣйствительные недостатки: въ самыхъ этихъ недостаткахъ они видятъ настоящее преимущество Россіи передъ прочимъ человѣчествомъ. Главный недостатокъ нашей духовной жизни — это *неосмысленность* нашей вѣры, пристрастіе къ традиціонной буквѣ и равнодушіе къ религіозной *мысли*, склонность принимать благочестіе за *всю* религію, а само благочестіе отождествлять съ обрядомъ. Этотъ несомнѣнный недостатокъ, и теперь бросающійся у насъ въ глаза, сообщилъ весьма печальный характеръ и единственному значительному религіозному движенію въ русской исторіи—расколу старообрядчества. И вотъ оказывается, что это ненормальное пристрастіе къ традиціонной обрядности въ ущербъ другимъ, умственнымъ и нравственнымъ элементамъ религіи,—что эта болѣзнь русскаго духа есть настоящее здоровье и великое преимущество нашего благочестія передъ религіозностью западныхъ народовъ. Тѣ если вѣрятъ, то и мыслятъ о предметахъ своей вѣры, и стараются познать ихъ какъ можно лучше;—мы вѣримъ безъ всякихъ разсужденій, предметовъ вѣры мы не считаемъ предметами мышленія и познанія, т.-е., другими словами, мы вѣримъ сами не зная во что́,—не очевидно

Извѣстіяхъ Петербургскаго Славянскаго Общества, почтенный профессоръ изложилъ свою profession de foi, гдѣ только двѣ-три общія фразы носятъ слѣды славянофильскихъ воззрѣній, а все существенное содержаніе мыслей обозначаетъ рѣшительный поворотъ къ «лучшему сознанію».

ли наше преимущество? Иностранцы, разсуждая о религіи, предаются вмѣстѣ съ тѣмъ и религіозной дѣятельности, организуютъ благотворительныя учрежденія у себя дома, просвѣтительныя миссіи среди дикихъ народовъ и т. п.; мы вообще воздерживаемся отъ этого суетнаго подвижничества, предаваясь главнымъ образомъ подвигамъ молитвеннымъ, утѣшаясь обиліемъ земныхъ поклоновъ, продолжительностью и благолѣпіемъ церковныхъ службъ. Не ясно ли наше превосходство: мы служимъ только Богу, а служеніе страждущему человѣчеству предоставляемъ ложнымъ религіямъ гнилого Запада.

Такъ же легко совершается превращеніе недостатковъ въ достоинства и въ области гражданской жизни. Главная наша немощь здѣсь состоитъ въ слабомъ развитіи личности, а чрезъ это и въ слабомъ развитіи общественности; ибо эти два элемента соотносительны между собою: при подавленности личнаго начала изъ людей образуется не общество, а стадо. Тутъ уже нѣтъ рѣчи о законности, о правѣ, о человѣческомъ достоинствѣ, о нравственности общественной — все это замѣняется произволомъ и раболѣпствомъ. И вотъ культъ сильной и *только сильной* власти, доходящій до апоѳеоза Ивана Грознаго, возводитъ въ принципъ коренное бѣдствіе нашей жизни, указываетъ въ немъ наше главное превосходство надъ западною цивилизаціей, погибающей будто бы отъ доктринерскихъ идей законности и права. Эту ненависть къ юридическому элементу въ народной жизни наши новѣйшіе патріоты раздѣляютъ со старыми славянофилами, съ тою впрочемъ разницею, что закону и праву противополагается какъ высшее начало у однихъ—братская любовь, а у другихъ—кулакъ и палка. При всей

неудовлетворительности этого послѣдняго принципа, въ немъ по крайней мѣрѣ нѣтъ никакой фальши, тогда какъ братская любовь, выставляемая какъ дѣйствительное историческое начало общественной жизни у какого бы то ни было народа, есть просто ложь.

XII.

Поклоненіе своему народу какъ преимущественному носителю вселенской правды; затѣмъ поклоненіе ему какъ стихійной силѣ, независимо отъ вселенской правды; наконецъ, поклоненіе тѣмъ національнымъ односторонностямъ и историческимъ аномаліямъ, которыя отдѣляютъ нашъ народъ отъ образованнаго человѣчества, т.-е. поклоненіе своему народу съ прямымъ отрицаніемъ самой идеи вселенской правды — вотъ три постепенныя фазы нашего національизма, послѣдовательно представляемыя славянофилами, Катковымъ и новѣйшими обскурантами. Первые въ своемъ ученіи были чистыми фантазерами; второй былъ реалистъ съ фантазіей; послѣдніе, наконецъ, — реалисты безъ всякой фантазіи, но также и безъ всякаго стыда. Старое славянофильство всего легче изобличается само собою, если принять безъ спора его общіе принципы, въ виду явнаго и полнаго несоотвѣтствія между этими вселенскими принципами и тою національною и исторической дѣйствительностью, въ которой они исключительно пріурочиваются по требованію московской доктрины. Увлекаться фантазіями могутъ самые умные и почтенные люди, а ихъ близкіе по личному чувству естественно дорожатъ увлеченіями своихъ друзей и наставниковъ. Но для того, чтобы цѣлая партія или

школа (не говоря уже о всемъ обществѣ или всемъ народѣ) постоянно закрывала глаза на дѣйствительность и вопреки самой полной очевидности пребывала въ увѣренности, что грязный кабакъ есть великолѣпный дворецъ, нужно, чтобы эта партія или школа состояла либо изъ умалишенныхъ, либо изъ шарлатановъ. Отсюда вполнѣ объясняется внѣшняя судьба славянофильства. Первоначальная доктрина (ни одинъ изъ ея основателей не дожилъ до старости) уже во второмъ поколѣніи стала недвижимымъ имуществомъ семейнаго и дружескаго кружка, а до третьяго поколѣнія и вовсе не дотянула. Направленіе же славянофильское (или точнѣе старо-московское) было унаслѣдовано Катковымъ, а потомъ новѣйшими обскурантами, т.-е. людьми совсѣмъ другого нравственно-практическаго склада, и вообще связанными съ славянофильствомъ лишь внутреннею логикой основныхъ идей, а не фактическимъ преемствомъ цѣлаго ученія.

Въ послѣднихъ фазахъ своего развитія нашъ націонализмъ становится на твердую почву реальныхъ силъ и фактовъ, и чѣмъ ниже падаетъ его идейное содержаніе, тѣмъ болѣе дѣлается онъ, повидимому, недоступнымъ и неуязвимымъ для всякаго раціональнаго возраженія. Всякій споръ, всякая умственная тяжба обращается къ судилищу общихъ идей, къ общеобязательнымъ законамъ разума; само разногласіе въ оцѣнкѣ тѣхъ или другихъ явленій человѣческой жизни уже предполагаетъ, что мы не довольствуемся простымъ фактомъ существованія этихъ явленій, а требуемъ, чтобы они были *достойны* существованія, и разумный споръ можетъ идти лишь о томъ, насколько они достойны бытія, въ какой мѣрѣ они соотвѣтствуютъ идеальнымъ нормамъ. Но какъ же тогда

спорить съ человѣкомъ, который прямо объявляетъ, что онъ уважаетъ только фактъ какъ фактъ, цѣнитъ лишь силу какъ такую, а о достоинствахъ этой фактической силы, объ идейныхъ качествахъ, дающихъ право на существованіе, предоставляетъ всякому разсуждать на досугѣ. Впрочемъ и тутъ еще есть нѣчто въ родѣ аргумента, допускающаго возраженіе. Понятіе силы все-таки предполагаетъ нѣкоторую объективную норму, ибо сила какъ такая имѣетъ объективное преимущество передъ безсиліемъ и сверхъ того подлежитъ количественной оцѣнкѣ. Заявленіе о фактѣ народной силы можетъ вызвать указаніе на такіе факты, въ которыхъ обнаружилась недостаточность этой стихійной силы при отсутствіи качествъ другого рода. Такимъ образомъ разсужденіе здѣсь возможно, хотя и самое упрощенное. Оно теряетъ и эту послѣднюю почву, когда объективныя нормы добра и истины уже не только заслоняются культомъ народной силы, но прямо отрицаются во имя самихъ немощей и недостатковъ народной жизни, которые оправдываются и прославляются потому только, что они свои, что они намъ нравятся, намъ по душѣ. Вы скажете, напримѣръ, что одностороннее преобладаніе въ религіи богослужебной обрядности и безусловная важность, присвояемая традиціоннымъ даннымъ какъ таковымъ, есть недостатокъ народнаго духа, такъ какъ свидѣтельствуетъ о слабости религіозной мысли, а вамъ на это отвѣчаютъ, что именно это-то и хорошо, потому что русскій народъ не любитъ разсуждать о предметахъ религіи. Такое воззрѣніе оказывается непроницаемымъ даже для истинъ еще болѣе элементарныхъ. Если вы скажете, напримѣръ, что постоянное, безмѣрное и нераскаянное зло-

дѣйство можетъ совмѣщаться не съ настоящимъ, а только съ фальшивымъ благочестіемъ, такъ какъ понятіе истинной религіи непремѣнно требуетъ если не совершеннаго, то, во всякомъ случаѣ, хоть нѣкотораго соотвѣтствія между вѣрою и жизнью, — то и на это вамъ отвѣтятъ, что общаго понятія о религіи не существуетъ, а что религіозный вкусъ нашего народа цѣнитъ въ ней только мистическую сторону, что «русскій человѣкъ» любитъ смиреніе и потому не нуждается въ дѣйствительномъ осуществленіи своей вѣры, что морализмъ въ религіи ему не по душѣ — а затѣмъ уже не встрѣтится никакихъ препятствій и къ тому, чтобы объявить Ивана IV представителемъ истиннаго благочестія въ русскомъ вкусѣ.

Хотя такимъ образомъ на почвѣ общихъ идей прямой споръ съ этими крайними выразителями нашего націонализма совершенно невозможенъ, такъ какъ самое вопіющее противорѣчіе ихъ воззрѣній человѣческому разуму и совѣсти никакъ не можетъ быть для нихъ *внутреннимъ* противорѣчіемъ, а составляетъ, напротивъ, предметъ ихъ гордости — существуетъ однако и противъ этой крайней лжи косвенный способъ обличенія, чувствительный и для самихъ ея проповѣдниковъ. Болѣе того: поскольку у этихъ послѣднихъ общая основа русскаго націонализма является въ окончательно обнаженномъ видѣ, коренная несостоятельность этой основы для нихъ еще гораздо опаснѣе, чѣмъ для прежнихъ славянофиловъ.

Выставляя какъ единственный критерій всѣхъ сужденій въ этической и соціальной области противоположеніе своего народнаго чужому, наши обскуранты, разумѣется, должны предполагать, что ихъ собственное возрѣніе есть *свое* для русскаго народа, что, испо-

вѣдуя этотъ ретроградный націонализмъ, они являются исключительными выразителями русскаго народнаго самосознанія. Итакъ вопросъ о томъ, дѣйствительно ли русскій народъ думаетъ такъ, какъ они, имѣетъ для нихъ роковое значеніе.

Обращаться за рѣшеніемъ этого вопроса непосредственно къ народной массѣ нѣтъ возможности. Можно спросить русскую исторію и русскую литературу. Хотя, вопреки славянофильскимъ фантазіямъ, мы никогда не найдемъ въ нашемъ прошломъ осуществленія вселенскихъ идеаловъ, хотя наша общественная жизнь всегда изобиловала грѣхами и болѣзнями, но зато мы имѣемъ не мало историческихъ свидѣтельствъ въ пользу того, что самъ русскій народъ, въ лицѣ своихъ лучшихъ дѣятелей, не мирился окончательно съ этою дурною дѣйствительностью, осуждалъ ее во имя общечеловѣческихъ требованій разума и совѣсти, признавалъ съ бо̀льшею или мѐньшею ясностью идеалъ вселенской правды и старался по мѣрѣ силъ хоть сколько-нибудь приблизиться къ его осуществленію. Точно также величайшіе представители русской литературы были вполнѣ свободны отъ національной исключительности; они глубоко проникались чужимъ хорошимъ и безпощадно осуждали свое дурное—всѣ тѣ стороны русской жизни, которыя особенно дороги нашимъ обскурантамъ. Но эти послѣдніе могутъ еще, пожалуй, спорить противъ всѣхъ такихъ указаній. Имъ ничего не стоитъ сказать, напримѣръ, что Владиміръ Святой и Владиміръ Мономахъ не дошли до настоящаго русскаго пути, а Петръ Великій отъ него произвольно отклонился къ большому ущербу для Россіи. У нашихъ великихъ писателей они могутъ ухватиться за отдѣльныя случайныя точки соприко-

сновенія со своими взглядами, чтобы насильно перетянуть этихъ писателей на свою сторону. Въ Жуковскомъ они могутъ цѣнить не сладкозвучіе его поэзіи, перенесшей «чужихъ боговъ на наши берега», а реакціонный романтизмъ нѣсколькихъ прозаическихъ разсужденій. Относительно Пушкина ничто не мѣшаетъ имъ закрыть глаза и на байронизмъ его молодости, и на всеобъемлющій универсализмъ послѣдующей эпохи—и объявить, что лучшее его произведеніе есть ода «Клеветникамъ Россіи». Изъ Грибоѣдовской сатиры на Москву они могутъ перетолковать по своему нѣсколько фразъ противъ поверхностной подражательности. Всероссійскую сатиру Гоголя, этотъ «страшный судъ» предсевастопольской эпохи, можетъ для нихъ заслонить отвлеченная, непродуманная проповѣдь его «Переписки». У Гончарова геніальное, по своей объективности, обличеніе русской немощи въ Обломовѣ и Райскомъ можетъ казаться имъ менѣе важнымъ, нежели нѣсколькихъ общихъ полемическихъ мѣстъ о нигилизмѣ. На Тургенева, въ виду его крайняго европеизма и неисправимаго либерализма, лучше всего просто махнуть рукой, также какъ и на Салтыкова, и объявить ихъ раздутыми знаменитостями, а произведенія ихъ безсодержательными и ничтожными. Что касается Достоевскаго, то въ немъ можно признать не вполнѣ раскаявшагося нигилиста, который свои общехристіанскія, съ Запада навѣянныя увлеченія [1]), отчасти искупилъ своею связью съ «Русскимъ

[1]) Самъ Достоевскій нисколько не скрывалъ, что рядомъ съ личнымъ опытомъ, вліяніемъ простого русскаго народа и литературнымъ преемствомъ отъ Пушкина и Гоголя источникомъ его идей и чувствъ было также воздѣйствіе западныхъ писателей, въ особенности Жоржъ-Занда, Диккенса и Виктора Гюго. Въ 1878 г., въ разговорѣ со мною, онъ восторженно хвалилъ Les Misérables и взялъ съ меня слово прочесть этотъ романъ.

Вѣстникомъ» и «Гражданиномъ». Наконецъ, преклоняясь передъ огромною популярностью Льва Толстого, отчего не превозносить до небесъ художественную силу его романовъ, умалчивая объ ихъ идейныхъ гуманныхъ основахъ (частію воспринятыхъ отъ Руссо), подрывающихъ въ корнѣ всякій національзмъ.

Всѣ эти незамысловатые пріемы, чтобы скрыть или умалить значеніе общечеловѣческаго, чрезъ западную Европу воспринимаемаго элемента въ нашей исторіи и литературѣ, всѣ они могутъ употребляться и дѣйствительно употребляются «самобытными» русскими умами. Допустимъ однако, что они правы. Положимъ, дѣйствительно, въ жизни и словѣ русскаго народа значительно только свое, оригинальное, исключительно національное, а все воспринятое отъ чужихъ народовъ пусто и ничтожно. Какъ же въ такомъ случаѣ должны мы цѣнить собственную доктрину этихъ самобытныхъ умовъ, если будетъ доказано, что принципы ихъ мнимо - національной, мнимо - русской мудрости прямо и цѣликомъ выписаны изъ иностранныхъ книжекъ? По нашимъ понятіямъ извѣстное воззрѣніе — свое или чужое, русское или нѣмецкое, все равно — можетъ быть дурнымъ или негоднымъ лишь постольку, поскольку оно ложно и безнравственно, т.-е. не соотвѣтствуетъ объективнымъ, вселенскимъ нормамъ, или идеямъ истины и добра. По понятіямъ нашихъ крайнихъ националистовъ извѣстное воззрѣніе дурно потому, что оно чужое, не-русское. Если такъ, то ихъ собственное воззрѣніе нужно признать вдвойнѣ негоднымъ, — и для насъ, и для нихъ самихъ. Оно негодно для насъ, потому что ложно и безнравственно; оно негодно и для нихъ самихъ, потому что оно чужое, не-русское, потому что оно рабски заимствовано

изъ иностранныхъ источниковъ. Это послѣднее мы теперь можемъ доказать самымъ положительнымъ образомъ, благодаря неожиданной и тѣмъ болѣе драгоцѣнной помощи того же «Русскаго Вѣстника» [1]).

XIII.

Знаменитый ультрамонтанскій писатель, авторъ книги «О папѣ» и другъ іезуитовъ, графъ Жозефъ де-Местръ, провелъ, какъ извѣстно, нѣсколько лѣтъ въ Россіи въ качествѣ посланника сардинскаго короля. Какъ видно изъ его сочиненій, относящихся къ этому времени («Петербургскіе вечера», письма къ гр. Разумовскому и др.), Россія возбудила въ немъ лишь поверхностный интересъ; онъ относился къ ней съ нѣкоторою снисходительною симпатіей, но безъ большого пониманія ея особенностей. Зато самъ де-Местръ оказалъ на русское общество глубокое вліяніе, вся сила котораго сказалась только въ наши дни. Я говорю не о католической пропагандѣ, которая ограничилась лишь индивидуальными случаями обращеній

---

[1]) Сообщаемыя ниже интересныя указанія почтеннаго журнала на главный иностранный источникъ нашего реакціоннаго націонализма позволяютъ мнѣ не распространяться о другомъ такомъ же источникѣ, но менѣе важномъ и опредѣленномъ, а именно о вліяніи на Каткова «позитивной философіи» Шеллинга, выставившей на первый планъ мысль объ *абсолютно-произвольной* міровой силѣ, проявляющейся въ извѣстныхъ первичныхъ *фактахъ* (Urthatsachen) мірозданія и человѣческой исторіи. Увлеченіе Каткова этими идеями Шеллинга видно изъ его трактата о древнѣйшемъ періодѣ греческой философіи, а также извѣстно мнѣ изъ личныхъ сношеній съ нимъ. Относящіяся сюда біографическія данныя можно найти въ интересной книгѣ г. Невѣдѣнскаго: «Катковъ и его время» (гл. I). Авторъ, вообще довольно добросовѣстный, считаетъ нужнымъ передать даже содержаніе Шеллинговой системы, причемъ однако, какъ не-спеціалистъ, впадаетъ въ невольныя ошибки отождествляя, напримѣръ, *потенціи* съ *періодами*.

въ придворныхъ и аристократическихъ кругахъ, и никогда не имѣла общаго значенія: я разумѣю прямое, хотя и посмертное вліяніе *политическихъ* идей де-Местра на корифеевъ нашего націонализма — Ив. Аксакова и въ особенности Каткова, который цѣликомъ взялъ изъ де-Местра всѣ руководящія начала своей политической мудрости, а отъ него заимствовали эти принципы нынѣшніе обскуранты, доведшіе ихъ до абсурда, причемъ и тутъ они не были оригинальны, а воспользовались французскою же новѣйшею каррикатурой де-Местровскихъ идей въ книгѣ нѣкоего Бержере́,—«Principes de Politique».

Насколько мнѣ извѣстно, положительный фактъ заимствованія нашими націоналистами-консерваторами ихъ политическихъ идей у де-Местра впервые указанъ въ статьяхъ г. М—ева: «Жозефъ де-Местръ и его политическая доктрина» («Русскій Вѣстникъ», май и іюнь, 1889 г.) [1]). И. С. Аксаковъ и М. Н. Катковъ, говоритъ г. М — евъ, «были хорошо знакомы съ произведеніями де-Местра и цѣнили оригинальную глубину его политическихъ воззрѣній. Перечитывая статьи обоихъ московскихъ публицистовъ, нерѣдко въ нихъ встрѣчаешь отголоски мыслей и мнѣній де-Местра» («Р. В.», май, стр, 237 и 238). Читатель сейчасъ увидитъ насколько эти отголоски французскихъ идей опредѣлили самую сущность нашего націонализма.

Мы видѣли у Константина Аксакова, что основная особенность русскаго народа состоитъ въ томъ, что онъ

---

[1]) Авторъ этихъ статей въ изложеніи де-Местровской доктрины повидимому руководился новѣйшими французскими этюдами объ этомъ писателѣ. Но указаніе на связь этихъ «чужихъ» воззрѣній съ «самобытными» мнѣніями нашихъ націоналистовъ принадлежитъ, конечно, ему самому.

не хочетъ принимать никакого участія въ управленіи, предоставляя это всецѣло одному правительству. Весьма замѣчательно, что этою исключительно-русскою особенностью, невѣдомою мятежному Западу, увлекся графъ де-Местръ и возвелъ ее въ общій принципъ, притомъ въ книгѣ, написанной задолго до его пріѣзда въ Россію. «Участіе народа въ дѣлахъ управленія, — говоритъ онъ,—есть *фикція*, лживый призракъ» (Considération sur la France, 1-е изд. въ Лозаннѣ, 1796 г.). Такою же фикціею признаетъ онъ и идею равенства, утверждая свое мнѣніе софизмами, которые намъ весьма извѣстны изъ статей г. Яроша и множества другихъ «настоящихъ русскихъ людей».

«Вы желаете равенства между людьми потому, что вы ошибочно считаете ихъ одинаковыми. Вы толкуете о правахъ *человѣка*, вы пишете общечеловѣческія конституціи,—ясно, что по вашему мнѣнію различія между людьми нѣтъ (!?); путемъ умозаключенія вы пришли къ отвлеченному понятію о человѣкѣ и все пріурочиваете къ этой фикціи. Это крайне ошибочный и совершенно неточный пріемъ; я желаю открыть вамъ глаза и могу завѣрить васъ, что выдуманнаго вами общечеловѣка нигдѣ на бѣломъ свѣтѣ не увидишь, ибо его въ природѣ не существуетъ. Я встрѣчалъ на моемъ вѣку французовъ, итальянцевъ, русскихъ, и т. д.; благодаря Монтескье, я знаю, что можно быть даже персіаниномъ, но я рѣшительно вамъ объявляю, что сочиненнаго вами «человѣка» я не встрѣчалъ ни разу въ моей жизни, и если онъ существуетъ, то мнѣ неизвѣстенъ» (а Христосъ?).

«Поэтому перестанемъ витать въ области отвлеченныхъ теорій и фикцій и станемъ на почву дѣй-

ствительности» [1]). На этой почвѣ де-Местръ опять-таки находитъ руководящія идеи нашихъ національныхъ публицистовъ. «Всякая писанная конституція есть не что иное, какъ лоскутъ бумаги. Такая конституція не имѣетъ престижа и власти надъ людьми. Она слишкомъ извѣстна, слишкомъ ясна, на ней нѣтъ таинственной печати помазанія, а люди уважаютъ и повинуются активно въ глубинѣ сердца только тому, что̀ сокровенно, такимъ именно *темнымъ* и могучимъ *силамъ*, какъ нравы, обычаи, *предразсудки* [2]), господствующія идеи, которыя держатъ насъ въ своей власти, *увлекая насъ и господствуя надъ нами безъ нашего вѣдома и согласія.* Онѣ неоспоримы и властны, ибо темны и загадочны... Писанная конституція всегда бездушна, а между тѣмъ *вся суть дѣла въ народномъ духѣ, которымъ стоитъ государство.*

«Не требуйте отъ меня, — обращается де-Местръ къ французскимъ демократамъ, — опредѣленія въ вашемъ вкусѣ, по вашей мѣркѣ того, что̀ такое этотъ народный духъ. Я не могу дать вамъ желаемаго опредѣленія по той весьма простой причинѣ, что онъ неуловимъ. Я въ состояніи только обозначить нѣкоторые его признаки. Этотъ духъ есть связующее начало, обусловливающее крѣпость и прочность государства; прежде всего онъ выражается въ чувствѣ патріотизма, одушевляющемъ гражданъ... Патріотизмъ есть чувство преданности (un dévouement). Настоящій патріотизмъ чуждъ всякаго разсчета и даже *совершенно безотче-*

[1]) «Русскій Вѣстникъ», іюнь, 1889, стр. 76.

[2]) Здѣсь кстати будетъ вспомнить, что одинъ изъ выдающихся представителей нашего націонализма, покойный Гиляровъ-Платоновъ напечаталъ въ «Руси» Аксакова (если не ошибаюсь, въ 1884 г.) статью о нигилизмѣ, гдѣ доказывалъ, что *предразсудокъ* есть единственная настоящая основа человѣческой жизни.

тенъ; онъ заключается въ томъ, чтобы любить свою родину, потому что она моя родина, т.-е. не задавая себѣ за симъ никакихъ другихъ вопросовъ. Если мы станемъ задавать себѣ вопросы, почему и за что мы любимъ,—мы начнемъ разсуждать, разсчитывать, т.-е., иначе говоря, перестанемъ любить (!!)» [1]).

Если «вся суть дѣла въ народномъ духѣ», то въ свою очередь вся суть народнаго духа переходитъ, по де-Местру, въ абсолютно-монархическое, централизованное государство. «Государство, — говоритъ онъ,—есть тѣло или организмъ, которому естественное чувство самосохраненія предписываетъ прежде и болѣе всего блюсти свое единство и цѣлость, ради чего государство безусловно должно руководиться одною разумною волей, слѣдовать одной традиціонной мысли. Правящая государствомъ власть, для того, чтобы быть жизненною и твердою, должна неизбѣжно исходить изъ одного центра» [2]).

«Вы строите ваше государство, — такъ обличаетъ своихъ соотечественниковъ французскій учитель славянофильства,—на элементахъ розни, разброда,которые вы стараетесь привести къ искусственному единству грубыми способами, узаконяя насиліе большинства надъ меньшинствомъ. Вы разсчитываете спросомъ стремленій и инстинктовъ оконечностей организма замѣтить регулирующую кровообращеніе дѣятельность сердца. Вы тщательно собираете и считаете песчинки и думаете изъ нихъ построить домъ. Я полагаю, что это пустая и праздная затѣя; я ищу болѣе серьезныхъ основъ для государства и управленія имъ,—я кладу въ основаніе его единство дѣйствительное и прочное, преем-

[1]) Тамъ же, стр. 78.
[2]) Тамъ же, стр. 74.

ственность въ жизни существующую и ходомъ историческаго развитія констатируемую, я думаю, что государство есть живой организмъ, и въ качествѣ таковаго оно живетъ силами и свойствами, коренящимися въ далекомъ прошломъ, которыхъ само хорошо не знаетъ, повинуясь внутреннему творческому началу, которое также мало извѣстно. Есть тайна въ основѣ его единства, а руководящій его дѣятельностью принципъ преемственности столь же таинственъ. То, что я сейчасъ сказалъ, конечно, не совсѣмъ ясно, но это потому, что оно жизненно вѣрно, ибо начало жизни всегда представляетъ нѣчто безусловно неуловимое» [1]).

«Монархія есть не что иное, какъ видимая и осязаемая форма патріотическаго чувства. Привязанность къ монарху есть въ то же время лишь внѣшняя форма привязанности къ родинѣ. Такое чувство патріотизма сильно потому, что оно чуждо всякаго разсчета, глубоко потому, что оно свободно отъ анализа, и непоколебимо потому, что оно ирраціонально. Человѣкъ, который говоритъ: «мой король»—не мудрствуетъ лукаво, не разсчитываетъ, не совѣщается, не заключаетъ контрактовъ, не участвуетъ въ финансовой операціи, не ссужаетъ своего капитала съ правомъ взять его обратно, буде не окажется дивиденда,—онъ такъ могъ бы поступить съ себѣ равнымъ, а не съ своимъ королемъ, которому онъ преданъ душою и тѣломъ. Ему онъ можетъ только служить и ничего болѣе. Монархія — это воплощеніе родины, отечества въ одномъ человѣкѣ, излюбленномъ и священномъ въ качествѣ носителя и представителя идеи о ней» [2]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 76 и 77.
[2]) Тамъ же, стр. 79 и 80.

Противникъ демократіи, де-Местръ, подобно Каткову, возставалъ и противъ аристократическихъ притязаній на власть, во имя коренныхъ началъ своего политическаго ученія о *недѣлимости власти.* Аристократія, какъ и демократія, исходитъ изъ ненавистнаго де-Местру начала раздѣленія власти; разница между ними лишь въ томъ, что демократія требуетъ политическихъ правъ — иначе говоря, участія во власти — для частныхъ лицъ уже всѣхъ гражданъ, а аристократія — для извѣстнаго, привилегированнаго ихъ класса. Но все же это «раздѣленная власть», т.-е. начало, котораго де-Местръ никоимъ образомъ не допускалъ. Политическія права отдѣльныхъ классовъ, точно также какъ и права отдѣльныхъ лицъ, ведутъ къ дисгармоніи, нарушая нормальный строй общественной жизни, которая, въ силу руководящихъ ею естественныхъ законовъ, зиждется на единствѣ преемственнаго развитія. Права же отдѣльныхъ классовъ, также какъ и права отдѣльныхъ лицъ, ведутъ къ розни и разброду. Народная жизнь и развитіе должны быть проникнуты единствомъ мысли и сознанія, а мыслить сообща нельзя, всякое совѣщаніе и соглашеніе приводятъ неизбѣжно къ сдѣлкѣ, къ компромиссу, что вноситъ искусственные пріемы и ложь въ общественныя отношенія, искажая этимъ здоровое теченіе народной жизни... Напрасно думаютъ, что путемъ раздѣленія власти и надѣленія политическими правами можно привлечь къ участію въ политической жизни всѣ живыя силы страны, — этимъ способомъ развиваются только всѣ центробѣжныя тенденціи разложенія.

«Пресловутыя права человѣка и гражданина суть не что иное, какъ замаскированное желаніе какъ можно менѣе нести обязанностей гражданина, т.-е.

наименѣе быть таковымъ. Права сословія — не что иное, какъ стремленіе создать государство въ государствѣ»... При аристократическомъ режимѣ нація раскалывается, при демократическомъ она крошится, и затѣмъ отъ нея не остается ничего, кромѣ буйной пыли...

«Лучшіе люди страны отнюдь не должны заботиться о какихъ-либо особыхъ правахъ; *они должны только нести особыя обязанности*» [1]).

«Высшее сословіе въ государствѣ можетъ этимъ только гордиться, ибо чувство долга и сознаніе обязанностей очищаетъ и облагораживаетъ, а претензія на права озлобляетъ и дѣлаетъ мелкимъ и придирчивымъ. Принципъ, украшающій дворянство, тотъ, что оно налагаетъ обязанности—noblesse oblige» [2]).

Въ этомъ разсужденіи о вредѣ правъ и высотѣ обязанностей, въ которомъ несомнѣнныя нравственныя истины эксплуатируются въ одностороннемъ направленіи для извѣстной политической тенденціи, читатель, знакомый съ передовыми статьями Каткова за послѣдніе его годы, легко узнаетъ не только мысли, но даже цѣлыя фразы московскаго публициста. То же самое должно сказать и по поводу дальнѣйшаго развитія де-Местровой теоріи въ примѣненіи ея къ государственному значенію *дворянства* [3]).

«То или другое сословіе отнюдь не должно быть фракціей, выдѣляющейся изъ народа и организованной въ видахъ выполненія какихъ-либо самостоятель-

---

[1]) Тамъ же, стр. 82 и 83.

[2]) Тамъ же, стр. 89.

[3]) Это замѣчаетъ и г. М—съ, сообщающій, что Катковъ въ одномъ разговорѣ прямо сослался на мнѣніе де-Местра о роли дворянства, какъ вполнѣ подходящее къ русскимъ историческимъ началамъ (Тамъ же, стр. 85).

ныхъ функцій, обращаемыхъ въ политическія права— оно не что иное, какъ *исполнительный органъ, служебное орудіе* монархіи, естественное продолженіе державной власти, управляющей народомъ.

«Высшее сословіе въ государствѣ предназначено быть исполнителемъ и истолкователемъ предначертаній державной монаршей воли, передавая таковую отъ центра къ оконечностямъ, блюдя за повсемѣстнымъ ея распространеніемъ и точнымъ соблюденіемъ.

«Поэтому первая и священнѣйшая обязанность дворянъ—серьезное знаніе и пониманіе государственныхъ интересовъ; они—прирожденные стражи охранительныхъ истинъ» [1]).

Изъ-подъ пера де-Местра, говоритъ писатель «Русскаго Вѣстника», возникала эффектная и стройная картина идеальной монархіи — «государство, душою котораго былъ король, члены котораго составлялись изъ дворянства, орудіемъ котораго была вооруженная часть населенія, армія съ дворянствомъ во главѣ и затѣмъ трудовая сила въ лицѣ толпы (sic). Въ этомъ государствѣ дворяне должны развивать въ себѣ искусство и привычку къ выполненію двоякаго рода обязанностей — *умѣніе распоряжаться* въ отношеніи къ народу, *привычку послушанія* въ отношеніи къ своему государю. Ихъ священный долгъ открывать во всемъ и всегда правду передъ лицомъ своего монарха» [2]). Въ этомъ долгѣ говорить правду государю французскій писатель, какъ и его русскіе ученики, видѣлъ лучшую и единственно желанную политическую свободу. «Здѣсь рѣчь идетъ,—говоритъ де-Местръ,—о настоящей, дѣйствительной свободѣ, понятіе о кото-

[1]) Тамъ же, стр. 84.

[2]) Тамъ же, стр. 84 и 85.

рой какъ бы утрачено въ настоящее время... Теперь подъ свободой стали понимать или совершенное упраздненіе власти, или различнаго рода гарантіи противъ нея. Но это явное искаженіе того, что̀ слѣдуетъ разумѣть подъ словомъ «свобода» [1]). Истинная же свобода, по де-Местру, состоитъ въ безусловномъ поглощеніи личности народомъ и государствомъ. Вотъ его собственныя слова въ переводѣ «Русскаго Вѣстника»: «Такъ-называемая личная свобода — въ сущности не что иное, какъ своего рода мелкое гражданское самоубійство... Вообразите себѣ зерно, сѣмя, которое желаетъ раздробиться такъ, чтобы только одна половина была отдана имѣющему вырости дереву, а другую сохранить лично для себя. Что изъ этого можетъ произойти? Часть зерна только пропадетъ безъ пользы для себя, въ ущербъ росту дерева, ибо зерно не оживетъ, пока не умретъ какъ зерно, т.-е. иначе говоря, пока не отдастъ всего себя дереву. Полное и совершенное поглощеніе личнаго *я* цѣлымъ, т.-е. обществомъ, государствомъ, служитъ лучшимъ и совершеннѣйшимъ проявленіемъ личности. Поэтому, — заключаетъ де-Местръ, — въ глазахъ человѣка здравомыслящаго и разсудительнаго, не можетъ быть личной свободы, а только свобода національная» [2]).

Въ 1811 году, во время пребыванія де-Местра въ

---

[1]) Тамъ же, стр. 85.

[2]) Тамъ же, стр. 86 и 87. Г. М—евъ, менѣе послѣдовательный, нежели г. Ярошъ и К°, находитъ въ этомъ взглядѣ на свободу слабое мѣсто де-Местровой системы и утверждаетъ, что она была съ этой стороны восполнена воззрѣніями нашихъ славянофиловъ, въ особенности братьевъ Аксаковыхъ. Утвержденіе голословное и въ сущности невѣрное. Ибо, какъ мы знаемъ изъ «Записки» Константина Аксакова, славянофильское воззрѣніе предоставляло частнымъ элементамъ въ государствѣ только ту свободу, которую не отнимаетъ у нихъ и де-Местръ.

Петербургѣ, тамъ возникли слухи о проектѣ преобразованія сената и Государственнаго совѣта въ смыслѣ дарованія этимъ учрежденіямъ бóльшей самостоятельности. Де-Местръ увидѣлъ въ этомъ проектѣ стремленіе къ ненавистному ему раздѣленію властей и учрежденію либеральнаго управленія, противъ чего и представилъ въ одномъ письмѣ тѣ самые аргументы, которые впослѣдствіи кстати и некстати употреблялъ Катковъ [1]).

Послѣднее слово всей де-Местровской доктрины высказано въ его предсмертномъ трактатѣ: «Eclaircissement sur le Sacrifice». «Мое политическое ученіе, — говоритъ онъ, — упрекаютъ какъ явное нарушеніе принципа справедливости, изъ котораго логически истекаютъ свобода, равенство и братство людей и ихъ естественныя гражданскія права. Но гдѣ же во всей природѣ можно встрѣтить примѣненіе этого либеральнаго и гуманнаго закона справедливости — я этого не знаю. Въ общей экономіи природы одни существа неизбѣжно живутъ и питаются другими. Основное условіе всякой жизни — то, что высшіе и болѣе сильные организмы поглощаютъ низшіе и слабые. Война, конечно, есть нѣчто чудовищное и способна прежде всего и болѣе всего внушить ужасъ и отвращеніе. Но отчего же воины, это орудіе войны, пользуются всегда и всюду такимъ уваженіемъ и почетомъ? Предъ ними преклоняются какъ предъ исполнителями великаго высшаго порядка міроправленія, требующаго очистительной жертвы» [2]).

Воины заслуживаютъ почета, конечно, не потому, что убиваютъ другихъ, а потому, что сами идутъ на

[1]) Тамъ же, стр. 88, 89 и 90.

[2]) Тамъ же, стр. 94.

смерть *за другихъ*. Лучшимъ тому доказательствомъ служитъ другой, излюбленный де-Местромъ исполнитель очистительныхъ жертвъ—палачъ. Относительно этого званія, столь же для него дорогого, какъ и званіе воиновъ, де-Местръ уже не ссылается на общее мнѣніе: онъ знаетъ, что оно противъ него. Тутъ уже мы спросимъ: отчего палачи нигдѣ и никогда не пользуются уваженіемъ и почетомъ, отчего никто передъ ними на дѣлѣ не преклонялся и не преклоняется? Впрочемъ, за общественное мнѣніе въ ближайшемъ будущемъ мы не ручаемся. Мы не знаемъ, до чего можетъ дойти реакціонное одичаніе, но если палачъ и добьется общественнаго почета, то, конечно, не какъ совершитель какихъ-то искупительныхъ жертвъ или исполнитель какого-то высшаго порядка міроправленія, а просто какъ самая надежная «опора шкурныхъ интересовъ» [1]).

Какъ бы то ни было, сознательное отрицаніе справедливости и культъ палача связываютъ де-Местра и съ крайними представителями нашего націонализма, поклонниками Ивана Грознаго. Мы не думаемъ, однако, чтобы вліяніе на нихъ этого писателя было такое же прямое, какъ на Аксакова и Каткова. Многосложное воззрѣніе де-Местра, состоящее не изъ однѣхъ только безчеловѣчныхъ тенденцій, его разсужденія, часто фальшивыя, но всегда тонкія, а иногда и глубокомысленныя, не могутъ быть доступны и привлекательны для нашихъ обскурантовъ. Сочувственные имъ

---

[1]) Весьма замѣчательно, что разные кровожадные клерикалы (какъ западные, такъ и ихъ туземныя каррикатуры), защищая смертную казнь въ смыслѣ *искупительной жертвы*, совершенно забываютъ, что, по христіанскому вѣроученію, голгоѳская жертва разъ навсегда упразднила всѣ кровавыя жертвоприношенія. Оказывается, что не только христіанскія чувства, но и догматы христіанскіе для этихъ клерикаловъ не обязательны.

элементы этого ученія дошли до нихъ въ упрощенномъ изложеніи новѣйшихъ французскихъ реакціонеровъ, въ родѣ упомянутаго Бержере. Одно изъ основныхъ положеній этого декадента гласитъ такъ: «Совершенно напрасно смѣшиваютъ юстицію съ справедливостью. Справедливость (équité) есть первобытное и варварское состояніе юстиціи; чѣмъ болѣе послѣдняя развивается, тѣмъ болѣе она дѣлается свободною отъ началъ справедливости». И далѣе: «юстиція должна быть точна, строга и *слѣпа*» [1]).

Вотъ такая мудрость намъ по вкусу и по плечу, ею мы можемъ вдохновляться всецѣло. А затѣмъ уже ничто не мѣшаетъ, взявши эти дикости изъ плохой иностранной книги, положить ихъ въ основу самобытнаго національнаго русскаго строя.

XIV.

Мы видѣли главныя фазы умственнаго движенія, начатаго славянофилами. Поклоненіе народной добродѣтели, поклоненіе народной силѣ, поклоненіе народной дикости — вотъ три нисходящія ступени нашей псевдо-патріотической мысли. Теперь намъ показанъ и подлинный источникъ этой мысли. Всѣ ея, столь для насъ знакомые, составные элементы, начиная съ невинной идеи государства, какъ живого организма, и кончая принципіальнымъ отрицаніемъ справедливости, всѣ они цѣликомъ находятся въ политической доктринѣ, которую впервые почти сто лѣтъ тому назадъ возвѣстилъ корифей французской реакціонной

[1]) См. въ анонимномъ сочиненіи: «Современная Россія», изд. 2-е, томъ II, стр. 184 и 185.

школы. Въ богатомъ и сложномъ умственномъ мірѣ Европы направленіе де-Местра есть одно изъ многихъ; нельзя сказать, чтобы оно было одно изъ самыхъ значительныхъ. Далѣе, въ общемъ воззрѣніи ультрамонтанскаго писателя, его государственное ученіе есть только часть, и, вопреки мнѣнію г. М—ева, часть самая слабая. И вотъ эта-то крупица отъ духовной трапезы Запада оказалась достаточной, чтобы питать наше національно-политическое сознаніе въ теченіе полувѣка; этотъ-то обрывокъ одной изъ безчисленныхъ вѣтвей съ западнаго дерева познанія добра и зла гордо противопоставлялся цѣлому дереву, съ котораго былъ взятъ, выдавался за самобытное произрастеніе, за наше собственное дерево жизни, которое должно разростись и осѣнить всю землю.

Ученики де-Местра, вмѣсто того, чтобы говорить отъ имени своего учителя, говорили отъ имени русскаго народа, который однако никогда и ничѣмъ не заявлялъ своего сочувствія доктринамъ савойскаго дворянина. Конечно, въ нашемъ историческомъ прошломъ и въ нашей современной дѣйствительности есть много соотвѣтствующаго де-Местровымъ принципамъ. Но дѣло въ томъ, что самъ-то русскій народъ въ своей цѣлости никогда не возводилъ въ безусловный принципъ тѣхъ или другихъ фактовъ и свойствъ своей дѣйствительности, изъ національныхъ недостатковъ и историческихъ необходимостей онъ никогда не дѣлалъ себѣ кумировъ. Что личность и общественность у насъ мало развиты, что начала права и справедливости еще не укоренились на нашей почвѣ, а потому у насъ (какъ кто-то замѣтилъ), честные люди встрѣчаются рѣже чѣмъ святые—все это фактъ. По мысли вѣрныхъ послѣдователей де-Местра, такъ и

должно быть, но должно ли такъ быть по мысли русскаго народа—это другой вопросъ.

Во всякомъ случаѣ, зная, что источникъ вдохновенія нашихъ націоналистовъ есть плохая иностранная мысль, мы уже не станемъ искать у нихъ выраженій русскаго народнаго духа. И слава Богу! въ самомъ дѣлѣ, въ какихъ печальныхъ образахъ явилась бы намъ Россія, еслибы въ голосѣ ея мнимыхъ представителей мы должны были признать ея собственный голосъ. Еслибы мы повѣрили славянофиламъ и ихъ слово о русскомъ народѣ приняли бы за слово его самосознанія, то намъ пришлось бы представить себѣ этотъ народъ въ видѣ какого-то фарисея, праведнаго въ своихъ собственныхъ глазахъ, превозносящаго во имя смиренія свои добродѣтели, презирающаго и осуждающаго своихъ ближнихъ во имя братской любви и готоваго стереть ихъ съ лица земли для полнаго торжества своей кроткой и миролюбивой натуры. Еслибы далѣе въ катковскомъ культѣ народной силы дѣйствительно выражалась сущность русскаго національнаго духа, тогда наше отечество явилось бы намъ въ образѣ глупаго атлета, который вмѣсто всякихъ разговоровъ только показываетъ на свои могучія плечи и свои крѣпкіе мускулы. Наконецъ, еслибы можно было видѣть носителей русскаго сомосознанія въ тѣхъ новѣйшихъ націоналистахъ, которые отрицаютъ всякія объективныя нормы для мысли и жизни, — тогда пришлось бы уподобить Россію душевно-больному, который принимаетъ всѣ свои дикія и уродливыя галлюцинаціи за настоящую дѣйствительность.

Какъ ни ярко выступаютъ эти три національные идеала на поверхности нашего общественнаго мнѣнія, признать въ нихъ подлинные образы русскаго народа

мы пока еще не согласны. Но было бы большою ошибкою не придавать значенія тѣмъ дикимъ понятіямъ, которыя изъ парадоксовъ одинокаго софиста превращаются на нашихъ глазахъ въ общепризнанныя начала русской жизни. Эти взгляды ничтожны по своему внутреннему достоинству передъ судомъ разума и совѣсти; они ничтожны также въ смыслѣ оригинальности, какъ рабскія заимствованія изъ чужого источника. Но этимъ нисколько не умаляется ихъ практическая сила, а небывалый цинизмъ, съ которымъ они проповѣдуются, ясно показываетъ, что эта сила въ себѣ увѣрена. Основаніе такой увѣренности очень твердо: это просто фактъ преобладанія въ человѣкѣ и въ человѣчествѣ дурныхъ и темныхъ сторонъ природы надъ «лучшимъ сознаніемъ». Враги разума и совѣсти имѣютъ прочную опору въ слѣпыхъ инстинктахъ; противники личной и общественной свободы могутъ смѣло основывать свой успѣхъ на свободѣ дурныхъ народныхъ страстей.

Въ послѣднее время повсюду совершилась важная перемѣна: главнымъ препятствіемъ истинному прогрессу является не то или другое учрежденіе, а одичаніе мысли и пониженіе общественной нравственности. Нелѣпо было бы вѣрить въ окончательную побѣду темныхъ силъ въ человѣчествѣ, но ближайшее будущее готовитъ намъ такія испытанія, какихъ еще не знала исторія. Утѣшительно при этомъ, что положеніе дѣла уясняется, и какъ бы въ предвареніе страшнаго суда начинается уже нѣкоторое отдѣленіе пшеницы отъ плевелъ. Въ области идей, по крайней мѣрѣ, это уже очень ясно. Представители темныхъ силъ, бывшіе доселѣ, частію по недоразумѣнію, частію по лицемѣрію, защитниками «всего святого и высо-

каго» договорились, наконецъ, до принципіальнаго отрицанія добра, правды и всякихъ общечеловѣческихъ идеаловъ, и вмѣсто имени Христа, которымъ столько злоупотребляли, откровенно клянутся именемъ Ивана Грознаго. Тутъ утѣшительна не только ясность, но и законченность мысли: очевидно, это направленіе высказалось вполнѣ, далѣе его представителямъ говорить уже нечего и не о чемъ. А между тѣмъ и у насъ слышатся голоса другого рода, и не только старые, но и совершенно новые. Вотъ, напримѣръ, какой краснорѣчивый протестъ во имя общечеловѣческихъ началъ противъ нашего національнаго мракобѣсія прочли мы на дняхъ у одного начинающаго и многообѣщающаго писателя:

«Мы имѣемъ одну общую вселенную, одну правду, одну красоту... Мы знаемъ и вѣримъ въ глубинѣ нашего существа, что есть *одна правда*, одинъ законъ, который *всѣ должны* признать, одна красота, которую всѣ должны видѣть. Безъ этого нечему было бы учить и учиться, не о чемъ спорить и соглашаться; безъ этого не было бы нравственной проповѣди и художественнаго творчества... Сознаніе не можетъ быть ни безличнымъ, ни единоличнымъ, ибо оно болѣе чѣмъ лично, будучи соборнымъ. Истина, добро и красота сознаются объективно, осуществляются постепенно въ этомъ живомъ соборномъ *сознаніи человѣчества*» [1]).

На этомъ русскомъ признаніи вселенскаго единства или общечеловѣческой солидарности мы и закончимъ наши очерки изъ исторіи русскаго сознанія. Реакція противъ истиннаго пути, указаннаго древней Руси ея

[1]) «О природѣ человѣческаго сознанія», статья кн. С. Трубецкого въ 1-й книгѣ журнала «Вопросы философіи и психологіи».

просвѣтителемъ и открытаго для новой Россіи ея преобразователемъ,—реакція противъ христіанской истины и противъ человѣческой культуры можетъ еще торжествовать въ общественной жизни, въ области тѣхъ или другихъ практическихъ вопросовъ. Но въ области мысли и сознанія — ея пѣсня спѣта. Здѣсь она исчерпала все свое содержаніе, сказала свое послѣднее слово и полною ясностью своей лжи утвердила истину.

ПРИЛОЖЕНІЕ КЪ СТАТЬѢ

«СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ЕГО ВЫРОЖДЕНІЕ».

Въ моей критикѣ славянофильства неоднократно упоминалось, что первые представители этого направленія признавали *на словахъ* вселенскій характеръ религіозной истины и не отождествляли ее съ народнымъ мнѣніемъ. Привожу здѣсь всѣ образчики этихъ хорошихъ словъ, собранные якобы противъ меня г. Д. Ѳ. Самаринымъ. Всѣ эти прекрасныя славянофильскія заявленія, на которыя я самъ не разъ указывалъ, не помѣшали славянофильству перейти на дѣлѣ безъ остатка въ нынѣшній антихристіанскій и безъидейный націонализмъ. Они такимъ образомъ лишь обличаютъ внутреннее противорѣчіе и безплодность этого умственнаго движенія. «Твоими словами сужу тебя» [1]).

«Для постиженія истины необходимо, по словамъ Хомякова, общеніе любви, и постиженіе истины на ней зиждется и безъ нея невозможно. *Недоступная для отдѣльнаго мышленія, истина доступна только совокупности мышленій, связанныхъ любовью.* Эта черта рѣзко отдѣляетъ ученіе православное отъ всѣхъ

[1]) Приводимыя цитаты связаны между собою обобщающими замѣчаніями Г. Д. Самарина, за справедливость и объективность которыхъ я, конечно, не отвѣчаю.

остальныхъ—отъ латинства, стоящаго на внѣшнемъ авторитетѣ, и отъ протестантства, отрѣшающаго личность до свободы въ пустыняхъ разсудочной отвлеченности» [1]).

Ту же мысль Хомяковъ формулировалъ такъ: «Истина дана единенію всѣхъ и ихъ взаимной любви въ Іисусѣ Христѣ» [2]), что и выражено, по глубокому замѣчанію Хомякова, въ извѣстномъ церковномъ возгласѣ: «Возлюбимъ другъ друга, *да* единомысліемъ исповѣмы Отца и Сына и Святаго Духа». Таковъ взглядъ славянофиловъ на безусловную истину, служащую критеріемъ всякой истины, и на способъ постиженія ея.

Что же касается мысли славянофиловъ объ отношеніи отдѣльныхъ народностей къ этой безусловной истинѣ, то она также ясно выражена главными представителями славянофильской доктрины. Самаринъ говоритъ: «Вѣра сама по себѣ, едина, непреложна и неизмѣнна, но въ каждомъ обществѣ и при каждой исторической обстановкѣ, она вызываетъ своеобразныя явленія, по существу своему измѣняющіяся во всѣхъ отросляхъ человѣческаго развитія въ наукѣ, въ художествѣ, въ практическихъ примѣненіяхъ... Законъ любви не измѣняется, но примѣненіе его къ практикѣ, въ жизни семейной, общественной и государственной, постепенно совершенствуется и расширяется» [3]). Кирѣевскій видѣлъ въ народности силу для уразумѣнія такихъ сторонъ безусловной истины, которыя менѣе доступны другимъ народностямъ вслѣдствіе ихъ племенныхъ и историческихъ особенностей;

[1]) Соч. Хомякова, I, стр. 283. Вслѣдъ за этими словами Хомяковъ добавляетъ: «То, что сказано о высшей истинѣ относится и къ философіи. Повидимому, достиженіе немногихъ, она дѣйствительно твореніе и достояніе всѣхъ».

[2]) Соч. Хомякова, II, стр. 102.

[3]) Соч. Самарина, т. VI, стр. 336.

но въ народности же онъ усматривалъ и опасность уклоненія отъ безусловной истины. «Христіанство, говоритъ онъ, было душею умственной жизни народовъ на Западѣ, такъ же какъ и въ Россіи». При этомъ однако «каждое племя, каждая страна въ христіанскомъ мірѣ не переставали сохранять свою личную особенность, участвуя притомъ въ общемъ единствѣ всей церкви, каждый народъ, вслѣдствіе мѣстныхъ, племенныхъ или историческихъ случайностей развившій въ себѣ преимущественно одну какую-нибудь сторону умственной дѣятельности, естественно долженъ былъ и въ духовной жизни своей и въ писаніяхъ своихъ богослововъ удерживать тотъ же свой особенный характеръ, свою, такъ сказать, природную физіономію, только просвѣтленную высшимъ сознаніемъ... Каждый народъ, принося на служеніе вселенской церкви свою личную особенность, въ самомъ развитіи этой особенности встрѣчаетъ опасность для своего внутренняго равновѣсія и для своего согласнаго пребыванія въ общемъ духѣ» [1]). Такая опасность и представилась латинскому міру въ томъ обстоятельствѣ, что христіанство проникло въ него черезъ языческій Римъ на почвѣ римской образованности, преобладающія начала которой составляли формальность и раціонализмъ: «Западная имперія пала, христіанство, владѣвшее еще прежде областью древняго міра, устояло и возвысилось съ силою надъ его развалинами, покоряя германцевъ побѣдителей; *но человѣческое зло и человѣческая односторонность примѣшались къ полнотѣ и совершенству дара Божія*» [2]).

---

[1]) Соч. Кирѣевскаго, II, стр. 238, 277.
[2]) Соч. Хомякова, I, стр. 204.

Наконецъ, Хомяковъ ясно высказалъ мысль, что ни одному народу въ отдѣльности не дано не только вполнѣ осуществить въ жизни, но даже познать истину во всей ея полнотѣ. Въ своихъ «Запискахъ о всемірной исторіи» Хомяковъ, переходя отъ древняго міра къ новому, опровергаетъ высказанную нѣкоторыми писателями мысль, будто бы все развитіе Европы послѣ Константина есть не что иное, какъ жизнь и развитіе церкви и въ заключеніе говоритъ: «До нашихъ временъ христіанство (принимаемое или отрицаемое) есть *законъ* всего просвѣщеннаго міра, но одно *только невѣжество можетъ смѣшивать церковь, т.-е. строгое и логическое развитіе начала христіанскаго, съ обществами, признающими, но не воплощающими его»* [1]). Ту же мысль выразилъ Хомяковъ въ разборѣ упомянутой статьи Кирѣевскаго: «Какъ бы ни было совершенно человѣческое общество и его гражданское устройство, оно не выходитъ изъ области случайности исторической и человѣческаго несовершенства: оно само совершенствуется или падаетъ, *во всякое время оставаясь далеко ниже недосягаемой высоты неизмѣнной и богоправимой церкви»* [2]). Далѣе, въ своихъ Запискахъ, переходя къ эпохѣ Ѳеодосія, когда христіанство было признано государственною религіею Рима, Хомяковъ говоритъ: «Не то государство есть христіанское, которое признаетъ христіанство, но то, которое признается христіанствомъ; *ибо не церковь благословляется государствомъ, но государство церковью»* [3]). Хомяковъ отвергалъ даже слово *религія* для выраженія того понятія, которое заключается въ словѣ *вѣра*, такъ какъ

---

[1]) Соч. Хомякова, IV, стр. 417.

[2]) Соч. Хомякова, I, стр. 239.

[3]) Соч. Хомякова, IV, стр. 488.

въ словѣ *религія* отражается понятіе древняго Рима, который, назначая себѣ боговъ, въ сущности признавалъ себя единственнымъ богомъ для всѣхъ гражданъ. «Тотъ только богъ, кому Римъ позволялъ, и тотъ былъ, безъ сомнѣнія, богъ, кого Римъ признавалъ» [1]). Иначе сказать, Хомяковъ находилъ, что съ словомъ *религія* невольно переносится языческое представленіе о подчиненіи вѣры государственному началу. Ставя такимъ образомъ вѣру, какъ начало объективное, общеобязательное, выше всего, славянофилы придавали и народности значеніе не самой по себѣ, а *только* какъ органу, призванному осуществить въ жизни ученіе Христа. Только въ мѣру того, на сколько та или другая народность воплощала въ себѣ это ученіе, они и цѣнили каждую народность. Если на русскую народность славянофилы возлагали бо̀льшія надежды, чѣмъ на другія европейскія народности, то это потому, что Россіи дано было принять ученіе Христа во всей его чистотѣ и что это не могло не отразиться на самыхъ свойствахъ русской народности. Въ этомъ были согласны всѣ славянофилы. Относительно же природныхъ, племенныхъ свойствъ русской народности замѣтны между ними оттѣнки во мнѣніяхъ: нѣкоторые изъ нихъ не были даже особенно высокаго мнѣнія объ этихъ свойствахъ; другіе же видѣли совпаденіе племенныхъ свойствъ съ нравственными требованіями христіанства. Подтвердимъ сказанное подлинными словами самихъ славянофиловъ. Кирѣевскій признавалъ, что «во многомъ даже племенныя особенности славянскаго быта помогали успѣшному осуществленію христіанскихъ началъ», однако вовсе не на эти осо-

[1]) Соч. Хомякова, I, стр. 204.

бенности онъ возлагалъ свои надежды: «Не природныя какія-нибудь преимущества славянскаго племени заставляютъ насъ надѣяться на будущее его процвѣтаніе; нѣтъ! племенныя особенности, какъ земля, на которую падаетъ умственное сѣмя, могутъ только ускорить или замедлить его первое развитіе; онѣ могутъ сообщить ему здоровую или тощую пищу; могутъ, наконецъ, дать ему свободный ходъ на божьемъ свѣтѣ или заглушить его чужими растеніями; но самое свойство плода зависитъ отъ свойства сѣмени» [1]). Во время полемики по вопросу о народности въ наукѣ, о чемъ будетъ сказано далѣе, Самаринъ писалъ: «Говоря о русской народности, мы понимаемъ ее въ неразрывной связи съ православною вѣрою, изъ которой истекаетъ вся система нравственныхъ убѣжденій, правящихъ семейною и общественною жизнью русскаго человѣка» [2]). Такого же мнѣнія былъ и К. С. Аксаковъ [3]). Что касается Хомякова, то, можетъ быть, ни одинъ изъ славянофиловъ не придавалъ такъ мало значенія племеннымъ свойствамъ русскаго народа [4]); онъ возводилъ все къ тому просвѣтительному началу, подъ воздѣйствіемъ котораго сложилась русская народность: «Если вѣра, которую, по промыслу Божію, мы предопредѣлены были сохранять, несравненно выше латинства, по своему характеру свободы и несравненно выше протестантства, по своему характеру единства, если она одна вмѣщаетъ въ себѣ всю полноту истины,—неужели же эта вѣра, эти высокія начала могли сохраняться въ народѣ въ продолженіе столькихъ

---

[1]) Соч. Кирѣевскаго, II, стр. 241, 261.
[2]) Соч. Самарина, I, стр. 111.
[3]) Соч. К. С. Аксакова, I, стр. 2, 15, 20 и др.
[4]) Припомнимъ симпатіи Хомякова къ Англіи. Соч. Хомякова, I, стр. 10, 139.

вѣковъ, не оставляя никакихъ слѣдовъ въ его бытѣ и внутреннемъ строѣ его мысли? Такое предположеніе было бы противно здравому смыслу. Если же самый бытъ, и мысль, и внутренняя жизнь народа истекли (хотя отчасти) изъ начала, которое мы признаемъ столь высокимъ,—какое имѣемъ мы право ихъ чуждаться?» [1]). И такъ, вотъ въ силу чего, по мнѣнію Хомякова, мы должны дорожить бытомъ, мыслью и жизнью русскаго народа! Отъ этого и задачу историческую русскаго народа Хомяковъ видѣлъ не въ осуществленіи какихъ-нибудь племенныхъ особенностей русскаго народа, а въ такомъ воплощеніи христіанскаго начала, какого не достигалъ еще ни одинъ народъ.

«Для Россіи, говоритъ Хомяковъ, возможна только одна задача: быть обществомъ, основаннымъ на самыхъ высшихъ нравственныхъ началахъ; или иначе— все, что благородно и возвышенно, все, что исполнено любви и сочувствія къ ближнему, все, что основывается на самоотреченіи и самопожертвованіи, — все это заключается въ одномъ словѣ: христіанство. Для Россіи возможна одна только задача: сдѣлаться самымъ христіанскимъ изъ человѣческихъ обществъ... Отчего дана намъ такая задача? *Можетъ быть, отчасти вслѣдствіе особаго характера нашего племени; но безъ сомнѣнія отъ того, что намъ, по милости Божіей, дано было христіанство во всей его чистотѣ, въ его братолюбивой сущности»* [2]). Такова точка зрѣнія Хомякова, а съ нимъ и всѣхъ славянофиловъ на отношеніе народности къ вѣрѣ.

Въ 1847 г. Самаринъ, возражая Бѣлинскому, пи-

---

[1]) Соч. Хомякова, I, стр. 193.

[2]) Соч. Хомякова, I, стр. 683.

салъ: «*Что же такое народность, если не общечеловѣческое начало, развитіе котораго достается въ удѣлъ одному племени преимущественно передъ другими, вслѣдствіе особеннаго сочувствія между этимъ началомъ и природными свойствами народа?* Такъ, личность есть начало общечеловѣческое, которое развито преимущественно племенемъ германскимъ и потому сдѣлалось его національнымъ опредѣленіемъ... Любовь есть свойство общечеловѣческое, доступное каждому лицу, но которое въ одномъ племени можетъ быть гораздо болѣе развито, чѣмъ въ другомъ... Наконецъ, что гораздо важнѣе, одно племя можетъ вѣрить твердо въ творческую силу любви и стремиться основать на ней общественный союзъ, другое племя можетъ вовсе не довѣрять ей, а допуская ее только какъ роскошь, основать свое благосостояніе на законѣ и принужденіи» [1]). «Нельзя себѣ представить цѣльнаго и свѣжаго народа, который бы не имѣлъ вѣры; *а гдѣ вѣра, тамъ нѣтъ и быть не можетъ исключительной національности, въ смыслѣ народнаго самопоклоненія, въ томъ единственномъ смыслѣ, въ какомъ національность можетъ быть противопоставлена развитію человѣческаго образованія.* Вѣра предполагаетъ сознанный и недостигнутый идеалъ, верховный и обязательный законъ; а кто усвоилъ себѣ законъ и внесъ его въ свою жизнь, тотъ черезъ это самое сталъ выше міра явленій и пріобрѣлъ надъ собою творческую силу: уже не прозябаетъ, а образуетъ себя... Подъ народностью мы разумѣемъ не только *фактическое проявленіе* отличительныхъ свойствъ народа въ данную эпоху, но и тѣ *начала*, которыя народъ признаетъ, въ которыя онъ

[1]) Соч. Ю. Ѳ. Самарина, I, стр. 106.

вѣруетъ, къ осуществленію которыхъ онъ стремится, которыми онъ повѣряетъ себя, *по которымъ онъ судитъ о себѣ и о другихъ. Эти начала мы называемъ народными, потому что цѣлый народъ ихъ себѣ усвоилъ, внесъ ихъ, какъ власть, какъ правящую силу, въ свою жизнь*... Безспорно, въ *мірѣ совершается исторія человѣчества*, но не *кромѣ* народностей, какъ выражается очень неточно «Русскій Вѣстникъ», а *через* народности и только черезъ нихъ, какъ драма на сценѣ разыгрывается дѣйствующими лицами, и только ими. Если бы не было народности, не было бы *живого органа* для осуществленія и заявленія общечеловѣческихъ началъ». Возражая на слова «Русскаго Вѣстника»: «*не нужно* дожидаться генія, который бы размежевалъ область человѣческаго вѣдѣнія и отмѣтилъ намъ для пользованія общечеловѣческое и народное», Самаринъ говоритъ: «Не нужно—для насъ, *потому что мы не противопоставляемъ народное* (какъ ложное) *общечеловѣческому* (какъ истинному); не нужно — для насъ, потому что мы знаемъ хорошо, что общечеловѣческое осуществляется въ исторіи и постигается *черезъ* народность. Исторія движется впередъ свободнымъ совпаденіемъ народностей съ высшими требованіями человѣчества. Гдѣ есть, гдѣ возможно уклоненіе отъ нравственнаго закона въ жизни, тамъ есть и ограниченность въ пониманіи нравственнаго закона, а всякое ограниченное пониманіе можетъ быть до безконечности разнообразно». Полемизируя съ «Русскимъ Вѣстникомъ», Самаринъ писалъ: «Мы согласимся признать, что каждый историческій народъ является съ запасомъ нравственныхъ и умственныхъ силъ; но мы при этомъ упустимъ изъ виду, что съ понятіемъ силы связано понятіе творчества, а всякое

творчество предполагаетъ содержаніе. Мы выразимъ на той же страницѣ убѣжденіе, что всякій народъ можетъ сравниться съ другими народами не иначе, какъ силою оригинальнаго дѣйствія, оригинальнаго слова, а на слѣдующей страницѣ мы не задумаемся назвать народность *сосудомъ*, въ который вливается общечеловѣческое содержаніе (то, въ чемъ уже не предполагается никакой оригинальности), *мѣстомъ*, которое нужно застроить» [1])

«*Народность есть начало общечеловѣческое, обличенное въ живыя формы народа*... Съ одной стороны, какъ общечеловѣческое, она собою богатитъ все человѣчество, выражаясь то въ Фидіи и Платонѣ, то въ Рафаэлѣ и Вико, то въ Беконѣ и Вальтеръ-Скоттѣ, то въ Гегелѣ и Гёте; съ другой стороны, какъ живое, а не отвлеченное проявленіе человѣчества, она живетъ и строитъ умъ человѣка... Всякая истина многостороння, и ни одному народу не дается ее осмотрѣть со всѣхъ сторонъ и во всѣхъ ея отношеніяхъ къ другимъ истинамъ. Иная сторона или отношеніе иному народу недоступны по его умственнымъ способностямъ или не привлекаютъ его вниманія, по его душевнымъ склонностямъ. Я говорю, народу, а не лицу; ибо, кажется, показалъ, почему лицо всегда находится въ связи съ своимъ народомъ и *внѣ этой связи безплодно*. Такова тайна исторической судьбы, еще не вполнѣ разгаданная, но несомнѣнная въ своемъ проявленіи. *Общечеловѣческое дѣло раздѣлено не по лицамъ, а народамъ*: каждому своя заслуга передъ всѣми и частный человѣкъ только разрабатываетъ свою дѣлянку въ великой долѣ своего народа... Чѣмъ

[1]) Соч. Ю. Ѳ. Самарина, I, стр. 138, 151, 152, 153, 252.

человѣкъ полнѣе принадлежитъ своему народу, тѣмъ болѣе доступенъ онъ и дорогъ всему человѣчеству. Я бы сказалъ, что это нѣсколько странно, еслибы всякій изъ насъ не замѣчалъ того же самаго въ отдѣльныхъ лицахъ. Чѣмъ крѣпче и опредѣленнѣе личность человѣка, тѣмъ болѣе обыкновенно внушаетъ онъ сочувствія... *Служеніе народности есть въ высшей степени служеніе дѣлу общечеловѣческому...* Тотъ, кто себя посвятилъ высочайшему изо всѣхъ служеній, кто болѣе всѣхъ отвергъ отъ себя тѣсноту своего народа, сказалъ: «я хотѣлъ бы самъ лишиться Христа, только бы братья мои по крови къ Нему пришли»... Никто не произносилъ никогда слова любви пламеннѣе этого слова». Свое возраженіе на статью С. М. Соловьева «Шлецеръ и анти-историческое направленіе», Хомяковъ закончилъ слѣдующими словами, въ которыхъ формулирована его мысль объ отношеніи народнаго къ общечеловѣческому: «Разумное развитіе отдѣльнаго человѣка есть возведеніе его въ общечеловѣческое достоинство, согласно съ тѣми особенностями, которыми его отличила природа. Разумное развитіе народа есть возведеніе до общечеловѣческаго значенія того типа, который скрывается въ самомъ корнѣ народнаго бытія» [1]).

---

[1]) Соч. Хомякова, I, стр. 550—578, 632. Охотно подписываясь подъ этими прекрасными славянофильскими словами, я спрашиваю: отчего они остались для настоящаго времени *только словами*? Отчего преемники славянофильства заботятся обо всемъ, но только не о возведеніи нашего народнаго типа до общечеловѣческаго значенія?

III.

НОВАЯ ЗАЩИТА СТАРАГО СЛАВЯНОФИЛЬСТВА.

(Отвѣтъ Д. Ѳ. Самарину).

«Правдивая и безпощадная критика современной русской дѣйствительности, ясное, хотя и не довольно глубокое сознаніе главной причины нашихъ золъ, и, наконецъ, прямое и рѣшительное требованіе того, что нужно для Россіи—вотъ положительная, истинно патріотическая сторона славянофильства» («Вѣстн. Евр.», ноябрь 1889, стр. 381).

«Въ важныя критическія минуты для русскаго общества, когда вопросы ставились на жизненную практическую почву, настоящіе славянофилы бросали въ сторону мечты и претензіи народнаго самомнѣнія, думая только о дѣйствительныхъ нуждахъ и бѣдахъ Россіи, говорили и дѣйствовали, какъ истинные патріоты» (тамъ же, стр. 364).

«Неуклонно обличая грѣхи и болѣзни русской жизни, прямо и громко требуя для нея исправленія и исцѣленія, дѣятельно поддерживая всѣ начинанія правительства, направленныя къ этой цѣли, славянофилы за одно съ западниками сослужили добрую

службу Россіи и доказали на дѣлѣ свой истинный патріотизмъ» (тамъ же, стр. 383).

Такіе мои отзывы несомнѣнно и прямо относятся къ тому старому славянофильству, которое взялъ подъ свою защиту г. Самаринъ, между тѣмъ онъ совершенно о нихъ умалчиваетъ, а обращаетъ особенное вниманіе на такія сужденія, которыя непосредственно касаются идей г. Яроша и Комп., а къ старымъ славянофиламъ имѣютъ лишь косвенное и отдаленное отношеніе. Г. Самаринъ можетъ считать мои благопріятные отзывы о славянофильствѣ недостаточными; но все-таки если бы онъ о нихъ упомянулъ, то это помѣшало бы ему обвинять меня въ какомъ-то злобномъ и умышленно-несправедливомъ отношеніи къ родоначальникамъ нашего націонализма. Каковы мои личныя чувства къ тѣмъ или другимъ писателямъ — это вопросъ, конечно, мало интересный. Къ сожалѣнію, изъ моей мнимой несправедливости къ славянофильству г. Самаринъ выводитъ въ концѣ своей статьи очень далекія и важныя заключенія. Ради нихъ я считаю нужнымъ выяснить фактическую истину въ этомъ дѣлѣ.

Прежде чѣмъ перейти къ болѣе серьезнымъ пунктамъ, я долженъ отклонить отъ себя одно обвиненіе столь же странное, сколько и неосновательное. По поводу несомнѣнно преувеличеннаго значенія, которое въ первоначальномъ славянофильскомъ кружкѣ придавалось вопросу о внѣшнихъ формахъ быта и въ особенности о національномъ костюмѣ [1]), г. Самаринъ

---

[1]) Надъ этими преувеличеніями смѣялся Ив. Аксаковъ въ своихъ письмахъ (недавно изданныхъ). Въ то время онъ не былъ вполнѣ славянофиломъ по своимъ воззрѣніямъ, однако, г. Самаринъ не заподозритъ его въ «тайной злобѣ» противъ славянофильства.

наноситъ мнѣ неожиданный ударъ, едва ли способный ослабить комичное впечатлѣніе всего этого эпизода. Приведя мое замѣчаніе, что «циркуляръ министра внутреннихъ дѣлъ, разъяснившій тогда несовмѣстимость бороды съ дворянскимъ мундиромъ, былъ если и не самымъ основательнымъ, то во всякомъ случаѣ самымъ успѣшнымъ изо всѣхъ министерскихъ циркуляровъ», г. Самаринъ выводитъ отсюда заключеніе, что я (вмѣстѣ съ редакціей «Вѣстника Европы») сочувствую правительственнымъ мѣрамъ противъ русскаго костюма и солидаренъ съ графомъ Закревскимъ, возбудившимъ эти мѣры. Что упомянутый министерскій циркуляръ имѣлъ быстрый и прочный успѣхъ, это есть фактъ несомнѣнный. Но изъ чего же г. Самаринъ заключилъ о нашемъ сочувствіи этому успѣшному мѣропріятію? Мнѣ остается только объявить за себя и за редакцію «Вѣстника Европы», что ношеніе какого бы то ни было костюма (не оскорбляющаго чувства стыдливости) мы всегда считали и считаемъ за неотъемлемое право человѣка и гражданина, и что если бы славянофилы въ данномъ случаѣ твердо стали за право бороды и кафтана, то, не смотря на маловажность предмета, они и тутъ заслуживали бы на нашъ взглядъ полнаго уваженія и сочувствія.

По поводу извѣстнаго разсказа объ обращеніи Кирѣевскаго я утверждалъ и утверждаю, что по взгляду этого славянофила священные и чудотворные предметы становятся таковыми въ силу накопленія и сосредоточенія въ нихъ молитвеннаго дѣйствія со стороны вѣрующаго народа. Г. Самаринъ видитъ въ этомъ извращеніе мысли Кирѣевскаго, въ доказательство чего ссылается на (мною же приведенныя) слова, что икона «сдѣлалась живымъ органомъ, мѣстомъ встрѣчи

между Творцомъ и людьми» [1]). Эти слова противорѣчатъ будто бы моему объясненію. Но вѣдь спрашивается именно: *почему* сдѣлалась? и прямой отвѣтъ заключается въ предыдущихъ словахъ разсказа: «вѣка цѣлые поглощала она эти потоки страстныхъ возношеній, молитвъ людей скорбящихъ, несчастныхъ; она должна была наполниться силою, струящеюся изъ нея, отражающеюся отъ нея на вѣрующихъ». Какъ же можетъ г. Самаринъ утверждать, что въ этомъ разсказѣ не говорится, отъ кого исходитъ сила, присущая иконѣ? Но тогда *о чемъ* же здѣсь говорится, и зачѣмъ указывается на «эти потоки страстныхъ возношеній и молитвъ?» Или разсказъ не имѣетъ вовсе никакого смысла, или онъ имѣетъ тотъ, который мною указанъ.

Впрочемъ, я не имѣлъ и не имѣю въ виду касаться собственно религіозной стороны дѣла и оцѣнивать славянофильскія вѣрованія по существу. Я хотѣлъ только указать на *фактъ* несоотвѣтствія между понятіями славянофиловъ о вѣрѣ и характеромъ того благочестія, которое свойственно огромному большинству русскаго народа. Г. Самаринъ не сталъ бы отрицать этого факта, еслибы вспомнилъ, напримѣръ, то, что Хомяковъ говоритъ по поводу «богоявленской воды» и другихъ «періодическихъ чудесъ», особенно

[1]) Это мѣсто въ возраженіяхъ г. Самарина было такъ неудачно изложено, что имѣло видъ обвиненія меня въ искаженіи цитаты, которая, однако, была приведена мною совершенно вѣрно, со включеніемъ тѣхъ существенныхъ словъ, которыя я будто бы выпустилъ, и безъ тѣхъ словъ, которыя я будто бы вставилъ отъ себя. По объясненію редакціи «Новаго Времени» (которое я охотно принимаю) г. Самаринъ говорилъ не о цитатѣ, а о моемъ толкованіи по ея поводу; значитъ онъ упрекалъ меня въ томъ, что я *свое* толкованіе изложилъ *своими* словами. Вотъ до какой странности довело моего почтеннаго противника желаніе *усиливать* свои возраженія.

чтимыхъ православнымъ людомъ [1]). Или еще другой примѣръ: тотъ же Хомяковъ, какъ свидѣтельствуетъ въ предисловіи къ его сочиненіямъ Ю. Ѳ. Самаринъ, соблюдалъ всѣ посты, чтобы сохранять и въ этомъ случаѣ живую связь со всѣмъ православнымъ міромъ, постящимся въ тѣ же дни. Это очень хорошо, но вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно несомнѣнно, что русскій народъ постится по причинамъ другого рода, а именно: во-первыхъ, потому, что такъ слѣдуетъ по закону Божьему, и нарушеніе поста есть тяжкій грѣхъ, а во-вторыхъ, также и потому, что самый фактъ воздержанія отъ скоромнаго признается реально полезнымъ для души и для тѣла.

При всемъ ихъ похвальномъ стремленіи слиться съ народомъ въ общей вѣрѣ, славянофиламъ не удалось усвоить себѣ тотъ *мистическій реализмъ*, который составляетъ самую сущность народнаго благочестія. Къ этому реализму Хомяковъ относился даже съ принципіальною враждою и такимъ образомъ указанное мною несоотвѣтствіе остается неопровержимымъ фактомъ, совершенно независимо отъ того, насколько Герценъ вѣрно записалъ разсказъ объ обращеніи Кирѣевскаго.

Ю. Ѳ. Самаринъ заключаетъ свое предисловіе къ богословскимъ сочиненіямъ Хомякова заявленіемъ, что этотъ писатель есть «учитель церкви». Такъ, какъ съ одной стороны, это заявленіе не было оспариваемо никѣмъ изъ славянофиловъ, а съ другой стороны, ни церковь вселенская, ни наша мѣстная не признали Хомякова своимъ учителемъ, то употребленное мною выраженіе «учитель церкви славянофильской», оскор-

---

[1]) Хомяковъ говоритъ, что съ досадою отвергаетъ ихъ (Соч. Хомякова, т. II, изд. 2-е. Москва. 1880, стр. 341).

бившее Д. Ѳ. Самарина, есть точное опредѣленіе, вполнѣ соотвѣтствующее истинному положенію дѣла. Во всякомъ случаѣ, тутъ не больше ироніи и пренебреженія, чѣмъ въ названіи «поборникъ вселенской правды», которое даетъ мнѣ г. Самаринъ. Онъ сѣтуетъ также и на то, что я сослался на авторитетъ русскаго Св. Синода и будто бы невѣрно передалъ его отзывъ о книгѣ Хомякова: я говорилъ объ ошибкахъ въ этой книгѣ, тогда какъ Св. Синодъ упомянулъ только о неопредѣлительности и неточности нѣкоторыхъ выраженій, которыя «произошли отъ неполученія авторомъ спеціально-богословскаго образованія» (или, какъ это передано у меня — «извиняются недостаткомъ богословскаго образованія у автора»). Но чѣмъ же инымъ объясняются тѣ фактическія ошибки, которыя дѣйствительно встрѣчаются въ богословскихъ сочиненіяхъ Хомякова? Существованіе этихъ ошибокъ (мною указанныхъ) не отрицалъ и Д. А. Хомяковъ въ своей замѣткѣ, на которую ссылается г. Самаринъ: онъ только старался всячески ихъ извинить, перенося отчасти вину на издателей. Стараніе въ данномъ случаѣ весьма похвальное и не требовавшее съ моей стороны никакого отвѣта. Надѣюсь, что эти ошибки исправлены или будутъ исправлены въ послѣдующемъ изданіи. Но онѣ несомнѣнно находились въ томъ изданіи, которое подлежало сужденію Св. Синода, и если сей послѣдній вмѣсто слова «ошибка» предпочелъ употребить болѣе мягкія и снисходительныя выраженія, то отъ этого ни смыслъ его сентенціи, ни самое дѣло нисколько не измѣняются.

«Не удостоивъ такимъ образомъ, — пишетъ г. Самаринъ, — своимъ вниманіемъ богословскихъ сочиненій

Хомякова, для уясненія взглядовъ славянофиловъ на вѣру, г. Соловьевъ прямо обратился къ полемическимъ брошюрамъ его противъ западныхъ исповѣданій». Читатель незнакомый съ дѣломъ долженъ вывести изъ этой фразы заключеніе, что существуютъ, кромѣ полемическихъ брошюръ, еще какія-то богословскія сочиненія Хомякова, требовавшія моего особеннаго вниманія. Но г. Самаринъ хорошо знаетъ, что, не считая нѣсколькихъ писемъ и черновыхъ набросковъ, богословскія сочиненія Хомякова, собранныя въ одномъ томѣ, состоятъ именно изъ этихъ полемическихъ брошюръ. Сказаннаго мною объ этихъ послѣднихъ считаю достаточнымъ потому, что при всѣхъ ихъ литературныхъ достоинствахъ вижу въ нихъ скорѣе игру ума, нежели серьезное отношеніе къ церковному вопросу. Сошлюсь на самого г. Самарина. «Хомяковъ указываетъ, напримѣръ, что въ основѣ догматическаго ученія римскаго католицизма лежитъ начало авторитета; полагаю, что и г. Соловьевъ не будетъ оспаривать справедливости этого замѣчанія Хомякова». Оспаривать конечно не буду; но вспоминая, какъ тотъ же Хомяковъ настойчиво утверждалъ, что основное начало католичества есть *раціонализмъ*, я по совѣсти не могу назвать иначе, какъ игрою ума это обличеніе западной церкви, основанное на двухъ взаимно-уничтожающихъ другъ друга обвиненіяхъ, изъ коихъ одно (раціонализмъ) вымышленно, а другое (принципъ авторитета) одинаково примѣнимо ко всѣмъ установленнымъ или оффиціальнымъ церквамъ. Развѣ не на принципъ авторитета ссылается, напримѣръ, наше духовенство въ своихъ спорахъ съ старообрядцами?

Какъ религіозные идеалисты, славянофилы разу-

мѣли подъ православіемъ «синтезъ единства и свободы въ любви», т.-е. нѣчто существовавшее въ ихъ мысли; какъ націоналисты и носители русскихъ началъ, они придавали безусловную цѣну извѣстной вѣроисповѣдной формѣ, какъ факту народной жизни. Но не признаваясь себѣ и другимъ въ этой двойственности, они должны были (иногда сами того не замѣчая) отождествлять свой туманный идеалъ съ дѣйствительностью очень ясною, но далеко ему не соотвѣтствующею. Въ моемъ указаніи на эту глубокую и смертельную язву религіознаго славянофильства г. Самаринъ непонятнымъ образомъ усмотрѣлъ какое-то мое противорѣчіе самому себѣ. Между тѣмъ, если я не правъ, то у моего почтеннаго противника есть простой и убѣдительный способъ обличить эту неправоту. Вмѣсто того, чтобы выписывать изъ Хомякова разныя хорошія, но довольно безсодержательныя фразы, ему стоило только показать мнѣ и читателямъ, гдѣ и какъ этотъ учитель выяснилъ отношеніе между идеальнымъ православіемъ и православіемъ реальнымъ, а главное *какіе практическіе пути и способы онъ предложилъ*, чтобы сблизить свой идеалъ съ нашею дѣйствительностью, чтобы ввести его въ жизнь, или дѣйствительную жизнь поднять до идеала.

На самомъ дѣлѣ Хомяковъ предпочелъ проповѣдывать Западу свой отвлеченный идеалъ церкви такъ, какъ будто бы этотъ идеалъ у насъ былъ осуществленъ. Противъ этого г. Самаринъ возражаетъ словами Хомякова, что ни одному народу не дано осуществить *вполнѣ* идеалъ церкви. Это есть общее мѣсто, и о *полномъ* осуществленіи не было рѣчи. Если же Хомяковъ думалъ, что идеалъ церкви *такъ же мало* осуществленъ у насъ, какъ и на Западѣ, то

чѣмъ же оправдывались его нападенія на западное христіанство? Развѣ можно сваливать на одну сторону то, въ чемъ всѣ одинаково виноваты? Или можетъ быть Хомяковъ требовалъ отъ западныхъ христіанъ не осуществленія, а только *признанія* истиннаго церковнаго идеала. Но гдѣ же тотъ протестантъ или тотъ католикъ, который не признаетъ идеала «единства въ свободѣ и свободы въ любви?» И не только эта общая формула, но и болѣе или менѣе опредѣленное примѣненіе ея къ вопросу объ идеальной формѣ церковнаго устройства принадежитъ столько же западнымъ богословамъ, сколько и Хомякову, какъ съ этимъ долженъ былъ волей-неволей согласиться и г. Самаринъ [1]).

Враждебно нападая на западныя исповѣданія, выставляя противъ нихъ обвиненія частью невѣрныя, а частью крайне преувеличенныя, славянофильскіе апологеты православія отступили отъ его истиннаго духа, духа справедливости и христіанской любви. Я не обвиняю ихъ лично за это отступленіе, а указываю на его объективную причину, именно на раздвоенность ихъ воззрѣнія, въ которомъ интересъ націонализма преобладалъ надъ вселенскимъ принципомъ христіанства. Г. Самаринъ рѣшительно возстаетъ противъ этого указанія и подробно опровергаетъ тотъ силлогизмъ, на которомъ оно будто бы основано. Напрасный

[1]) «Между взглядомъ Борда́-Демулена и Хомякова—говоритъ онъ—есть дѣйствительно замѣчательныя совпаденія». Въ виду этихъ совпаденій и того факта, что Хомяковъ былъ хорошо знакомъ съ современною ему богословскою литературой (гораздо лучше, чѣмъ съ церковно-историческими источниками), я и утверждаю, что нашъ писатель находился подъ сильнымъ вліяніемъ французскаго. Чтобы измѣнить это мнѣніе, подожду доказательствъ, что Хомяковъ не зналъ сочиненій Борда́-Демулена до 1853 г., когда вышла первая брошюра о западныхъ исповѣданіяхъ.

трудъ! Дѣло идетъ не о сомнительныхъ силлогизмахъ, а о несомнѣнныхъ фактахъ. Тогда какъ національно-политическія стремленія славянофиловъ привели къ важнымъ практическимъ результатамъ (хорошимъ или дурнымъ — это другой вопросъ), религіозная ихъ дѣятельность оказалась совершенно безплодной, она умерла съ ними вмѣстѣ, не передавъ никакого импульса ни богословской наукѣ, ни церковной жизни. Это не силлогизмъ, а фактъ. Въ этомъ фактѣ вся сила моей критики славянофильскаго богословія, чего г. Самаринъ, къ сожалѣнію, не замѣтилъ.

Зато онъ употребилъ очень много стараній на опроверженіе такого обвиненія, какого никто никогда не высказывалъ, а именно обвиненія старыхъ славянофиловъ въ культѣ Ивана Грознаго. Самъ г. Самаринъ, повидимому, чувствуетъ, что тутъ что-то не такъ, что онъ напрасно приписываетъ мнѣ это обвиненіе. Онъ начинаетъ съ такой оговорки. «Помилуйте, да г. Соловьевъ говоритъ это не о славянофилахъ 40 и 50-хъ годовъ, скажетъ иной читатель, бѣгло прочитавшій его статью; все что имъ сказано объ апоѳеозѣ Ивана Грознаго, относится не къ нимъ, а къ новѣйшимъ послѣдователямъ націонализма. И такъ, неожиданно заключаетъ г. Самаринъ, прежде всего приходится доказать, что г. Соловьевъ обвиняетъ въ этомъ и славянофиловъ 40 и 50-хъ годовъ». Почему же, однако, *приходится доказать?* Какимъ образомъ обвиненіе кого-либо въ культѣ Ивана Грознаго можетъ быть столь незамѣтнымъ, что ускользаетъ при бѣгломъ чтеніи, такъ что нужно до него докапываться? Да и съ какою цѣлью это дѣлать? Посмотримъ, однако, *какъ* доказываетъ г. Самаринъ свое утвержденіе. Во-первыхъ, онъ приводитъ мой упрекъ Константину

Аксакову въ томъ, что тотъ находитъ для памяти московскихъ собирателей (въ томъ числѣ и Ивана IV) одни только благословенія. Но вѣдь г. Самаринъ отлично знаетъ, что *этотъ* упрекъ, въ томъ видѣ какъ онъ высказанъ, совершенно справедливъ, что дѣйствительно К. Аксаковъ (въ разбираемой мною «запискѣ») прославляя старыхъ московскихъ царей, не дѣлаетъ *никакого исключенія и никакой оговорки* относительно Ивана IV. Но развѣ это молчаливое включеніе Ивана Грознаго *въ число другихъ* прославляемыхъ царей значитъ то же, что культъ, воздаваемый спеціально Ивану Грозному? Объ этомъ культѣ я вовсе не говорилъ по поводу старыхъ славянофиловъ, а обвинялъ въ немъ единственно новѣйшихъ крайнихъ націоналистовъ (г. Ароша и Комп.), приводя при этомъ ихъ подлинныя слова. Ошибка г. Самарина явствуетъ не только изъ контекста относящихся сюда мѣстъ моей статьи, но даже и изъ тѣхъ отрывочныхъ фразъ, которыя онъ приводитъ въ доказательство своего утвержденія. Въ этихъ фразахъ говорится о внутренней логической связи между *крайними терминами* нашего національнаго самоутвержденія и о томъ, что апоѳеозъ Ивана IV есть живописная иллюстрація къ *послѣднему слову* нашего націонализма. Кѣмъ же, однако, сказано это послѣднее слово? Г. Самаринъ знаетъ, что оно сказано по моему взгляду никакъ не старыми славянофилами, а нѣкоторыми нынѣшними писателями, изъ коихъ одинъ прямо провозгласилъ Ивана IV безусловнымъ идеаломъ русскаго человѣка, царя и православнаго [1]).

---

[1]) Приведя нѣкоторыя разсужденія г. Ароша изъ «Русскаго Вѣстника» и изложивъ затѣмъ ихъ сущность своими словами, я заканчиваю это изложеніе ироническимъ восклицаніемъ: «вотъ то новое слово, которое возвѣщали и

Что же касается до логической связи между основными идеями старыхъ славянофиловъ и ихъ новѣйшихъ преемниковъ, то эта связь не даетъ права ихъ смѣшивать и приписывать однимъ все то, что говорятъ другіе. Поэтому, настаивая на логической нити, проходящей черезъ всѣ фазисы нашего націонализма, я вмѣстѣ съ тѣмъ рѣзко разграничивалъ то, что принадлежитъ здѣсь Константину Аксакову, то, что выяснилъ Катковъ, и наконецъ, то, что нынѣ обнажилъ г. Ярошъ. Въ этомъ послѣднемъ я призналъ Немезиду Каткова, также, какъ въ самомъ Катковѣ—Немезиду старыхъ славянофиловъ. А если бы по моему всѣ они говорили одно и тоже, то какая же тутъ была бы Немезида?

Наилучшимъ образомъ опровергаетъ г. Самаринъ свое ошибочное утвержденіе, приводя слѣдующую фразу изъ моей послѣдней статьи: «Какъ бы то ни было, сознательное отрицаніе справедливости и культъ палача связываютъ де-Местра и *съ крайними представителями нашего націонализма поклонниками Ивана Грознаго.* Мы не думаемъ, однако, чтобы вліяніе на нихъ *этого писателя* было такое же прямое, какъ на Аксакова и Каткова. И такъ, заключаетъ г. Самаринъ, вліяніе ученія де-Местра о культѣ палача на И. С. Аксакова было прямое, непосредственное. Кажется, мы не навязываемъ ничего г Соловьеву». Какъ же, однако, не навязываете? Я говорю о прямомъ вліяніи этого писателя (де-Местра) на Аксакова и Каткова, а вы заставляете меня говорить о прямомъ вліяніи ученія де-Местра *о культѣ палача* на И. С. Аксакова,

---

подготовили намъ славянофилы!» А г. Самаринъ, не упомянувши, что дѣло идетъ о г. Ярошѣ, мое изложеніе мнѣній этого послѣдняго прямо относитъ къ старымъ славянофиламъ.

какъ будто у де-Местра не было другихъ ученій, дѣйствительно имѣвшихъ прямое вліяніе на Аксакова и Каткова, и какъ будто я не изложилъ этихъ ученій на 5 страницахъ, прежде чѣмъ упомянуть о культѣ палача. Но ограничиваясь приведенною фразой, неужели г. Самаринъ не видитъ, что я и въ ней прямо противопоставляю крайнихъ представителей нашего національзма, *поклонниковъ Ивана Грознаго*, не только Аксакову, но и Каткову. Если поклоненіе Ивану Грозному характеризуетъ именно *крайнихъ*, то оно не можетъ относиться къ тѣмъ, кого я отъ нихъ различаю. Точно также относительно де-Местра,—одни,—(крайніе) связаны съ нимъ культомъ палача, но не прямо, а посредствомъ его новѣйшихъ французскихъ послѣдователей, на другихъ же, т.-е. на Аксакова и Каткова де-Местръ имѣлъ вліяніе прямое и непосредственное, но конечно не своимъ культомъ палача, каковаго эти публицисты (въ особенности Аксаковъ) никогда не исповѣдывали, а своею національно-государственною философіею, которая мною подробно изложена.

Я не хочу подражать дурному примѣру г. Самарина и укорять его въ намѣренномъ извращеніи моихъ мыслей. Но мнѣ кажется онъ въ полемическомъ увлеченіи не далъ себѣ яснаго отчета въ томъ, какого рода логическую связь идей можно находить между старыми славянофилами и ихъ позднѣйшими преемниками. Чтобы показать въ чемъ тутъ дѣло, воспользуюсь двумя крупными примѣрами изъ исторіи умственнаго развитія. Несомнѣнно, что протестантское движеніе, начатое Лютеромъ, привело въ логическомъ своемъ развитіи къ раціонализму и къ отрицательной библейской критикѣ. Столь же несомнѣнно,

что самъ Лютеръ былъ мистикъ и врагъ не только раціонализма, но и самого разума, который онъ называлъ не иначе, какъ *чортовой блудницей* (die Teufelshure). Если поэтому было бы несправедливо приписывать Лютеру мнѣнія Давида Штрауса, или даже Шлейермахера, то также неосновательно было бы ссылаться на выходки реформатора противъ разума въ опроверженіе логическихъ переходовъ отъ его религіознаго протеста къ позднѣйшему раціонализму. Другой примѣръ: можно и должно утверждать внутреннюю логическую связь между матеріализмомъ Фейербаха и философіей Гегеля, изъ которой этотъ матеріализмъ выродился. Но никакой противникъ гегельянства не станетъ изъ-за этого приписывать Гегелю матеріалистическія идеи, а съ другой стороны, если бы какой-нибудь его защитникъ собралъ изъ его сочиненій всѣ фразы и разсужденія, опровергающія матеріализмъ, то онъ этимъ доказалъ бы только, что самъ Гегель не былъ матеріалистомъ (какимъ его никто и не считалъ), но нисколько не разорвалъ бы логической связи между основною идеей великаго философа и матеріалистическимъ воззрѣніемъ его послѣдователя.—Точно также и г. Самаринъ, приведя много выписокъ изъ славянофильскихъ писателей, осуждающихъ Ивана Грознаго, несомнѣнно доказалъ, что эти писатели не были поклонниками этого царя (въ чемъ ихъ никто и не подозрѣвалъ), но нисколько не устранилъ той мысли, что принципъ націонализма, присущій и старому славянофильству, въ своемъ послѣдовательномъ развитіи и крайнемъ выраженіи логически доходитъ до культа дикой силы.

Г. Самаринъ пытается связать нынѣшній культъ Ивана Грознаго съ исторической школою, представ-

ляемою Кавелинымъ и С. М. Соловьевымъ, но собственными цитатами добросовѣстно опровергаетъ свою мысль. Споръ между представителями исторической школы и славянофилами (въ особенности Константиномъ Аксаковымъ) дѣйствительно интересенъ. Существенный смыслъ его (какъ видно и изъ статьи г. Самарина) состоялъ въ слѣдующемъ: Константинъ Аксаковъ, безусловный поклонникъ древней до-Петровской Руси [1]), встрѣчается въ ней съ такимъ явленіемъ, какъ Иванъ IV. Преклониться передъ нимъ, признать въ немъ свой идеалъ было бы логично, но для этого нужно имѣть нравственныя понятія г. Яроша и Комп., а это не всякому дано. Аксаковъ, напротивъ, отличался очень твердыми нравственными принципами и очень высокими нравственными идеалами. И такъ ему приходилось: или, прославляя древнюю Русь, забывать объ Иванѣ Грозномъ, какъ онъ это сдѣлалъ въ своей «Запискѣ», за что я его и упрекнулъ, или же, когда необходимо было о немъ вспомнить, Аксаковъ долженъ былъ для полнаго оправданія боготворимой имъ старины усугубить *личную* виновность царя, свалить на него *одного* весь грѣхъ, представить его не только нравственнымъ

---

[1]) Г. Самаринъ пытается доказать, что славянофилы неповинны и въ культѣ до-Петровской Руси. Чтобы узнать ихъ настоящія мысли объ этомъ предметѣ, нужно обращаться не къ отдѣльнымъ фразамъ изъ полемическихъ статей, а къ связному изложенію славянофильскаго взгляда, и такого изложенія искать не у Хомякова, который лишь мимоходомъ занимался русской исторіей, а именно у Константина Аксакова, посвятившаго этому дѣлу всю свою жизнь. Поэтому я и занялся извѣстною «Запискою» Аксакова, которая и по формѣ, и по назначенію своему есть настоящее credo славянофильства по данному вопросу. Отдавши полную справедливость тому, что есть вѣрнаго въ этомъ исповѣданіи, я подробно разобралъ его слабыя стороны. Обо всемъ этомъ г. Самаринъ не нашелъ нужнымъ упомянуть, увлекшись «культомъ Ивана Грознаго».

чудовищемъ (каковымъ онъ былъ въ дѣйствительности), но еще, такъ сказать, чудовищемъ историческимъ, чѣмъ-то совершенно исключительнымъ, необъяснимымъ въ виду того прекраснаго и святого общества, среди котораго онъ жилъ. Прямую противоположность этой анти-исторической крайности представляетъ взглядъ Кавелина. Относясь вполнѣ отрицательно къ до-Петровской Руси онъ всю вину Ивана Грознаго переносилъ на ту тупую и безсмысленную среду, въ которой этому царю суждено было жить и дѣйствовать. Конечно, и Кавелинъ признавалъ (въ словахъ, приведенныхъ г. Самаринымъ), что Іоаннъ «сдѣлался ханжею, тираномъ и трусомъ», что онъ «глубоко палъ», конечно, и Кавелинъ рѣшительно заявлялъ: «мы не хотимъ оправдывать Іоанна, смыть пятна съ его жизни, мы хотимъ только объяснить это до сихъ поръ столь загадочное лицо въ нашей исторіи». Такимъ образомъ, этотъ взглядъ не имѣетъ ничего общаго съ взглядомъ г. Яроша, возводящаго Ивана Грознаго безъ всякихъ оговорокъ въ абсолютный идеалъ. Тѣмъ не менѣе, сваливая весь грѣхъ на общественную среду, Кавелинъ впалъ въ крайность, несостоятельную въ нравственномъ смыслѣ столько же, сколько взглядъ К. Аксакова несостоятеленъ въ смыслѣ историческомъ. Эти двѣ противоположныя крайности уравновѣшены во взглядѣ С. М. Соловьева, который дѣлитъ грѣхъ пополамъ между царемъ и народомъ. «Признавая за Іоанномъ значеніе важнаго самостоятельнаго дѣятеля въ нашей исторіи, С. М. Соловьевъ не находитъ однако возможнымъ оправдать его ни съ нравственной точки зрѣнія, ни съ точки зрѣнія суровости нравовъ того времени». Но онъ не оправдываетъ также и того общества, кото-

рое отчасти активно, а еще болѣе своею пассивностью благопріятствовало развитію такихъ характеровъ. При всемъ моемъ отвращеніи къ нынѣшнему культу Ивана Грознаго, я долженъ заявить, что безусловно согласенъ со взглядомъ моего отца, и если г. Самаринъ употребилъ этотъ взглядъ, какъ орудіе противъ меня, то онъ весьма ошибся.

Такъ же ошибся онъ, наполнивши свои статьи обильными цитатами изъ разныхъ славянофильскихъ сочиненій въ доказательство того, что старые славянофилы не были исключительными націоналистами, что они также проповѣдывали вселенскія христіанскія идеи правды и добра. Но вѣдь я именно и утверждалъ, что въ старомъ славянофильствѣ націонализмъ былъ прикрытъ этого рода универсальными идеями, отъ которыхъ онъ сталъ освобождаться только у Каткова, а окончательно освободился лишь у г. Яроша и Комп. Но почему, спроситъ г. Самаринъ, считаю я эти благородныя идеи за прикрасы, за «краски чуждыя?» Да именно потому, что онѣ «съ годами спадаютъ ветхой чешуей». Національно-политическая идея славянофиловъ пребываетъ и дѣйствуетъ донынѣ въ новыхъ формахъ, а ихъ универсально-христіанскій идеалъ оказался пропавшимъ безъ вѣсти. Для убѣжденія г. Самарина въ томъ, что приведенныя имъ прекрасныя мѣста изъ сочиненій старыхъ славянофиловъ нисколько не противорѣчатъ моему взгляду на славянофильство, я даю ему слѣдующее совершенно серьезное обѣщаніе: когда я буду имѣть возможность перепечатать свои «Очерки изъ исторіи русскаго сознанія», я присоединю къ нимъ въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ всѣ безъ исключенія его выписки изъ сла-

вянофильскихъ сочиненій, при чемъ не измѣню ни одного слова въ своемъ текстѣ.

Многое въ возраженіяхъ г. Самарина объясняется однимъ общимъ его недоразумѣніемъ относительно характера и задачи моихъ «Очерковъ». Представьте себѣ землемѣра или топографа, который начертилъ планъ извѣстной мѣстности. Можетъ быть этотъ планъ совершенно невѣренъ и никуда не годится, а можетъ быть онъ и вѣренъ, но для кого-нибудь не нуженъ или даже вреденъ. Но вотъ является критикъ, который подробно доказываетъ, что этотъ планъ есть намѣренное извращеніе истины потому, что въ немъ изображеніе рѣки нисколько не напоминаетъ дѣйствительную воду, а лѣсъ обозначенъ такъ, что невозможно разобрать отдѣльныхъ деревьевъ и кустовъ. Нельзя сказать, чтобы такая критика была совершенно ложною: вѣдь это правда, что и рѣка, и лѣсъ на планѣ вовсе не похожи на настоящіе. Подобнымъ образомъ справедливы и нѣкоторыя замѣчанія г. Самарина: дѣйствительно, славянофильство въ моихъ очеркахъ имѣетъ *не тотъ видъ*, въ которомъ оно представлялось самимъ славянофильскимъ писателямъ и въ которомъ оно дорого г. Самарину. Но мой почтенный противникъ не принялъ во вниманіе, что топографическій планъ не есть пейзажъ, и что я занимался въ своихъ очеркахъ, главнымъ образомъ, принципіальною критикою нашего націоналистическаго движенія, а не воспроизведеніемъ прекрасныхъ мѣстъ изъ разныхъ славянофильскихъ сочиненій.

Къ сожалѣнію, г. Самаринъ не ограничился тѣмъ, что мой «чертежъ» разобралъ съ точки зрѣнія ландшафтной живописи. Къ этому невинному, хотя и досадному недоразумѣнію онъ присоединилъ другое,

обвинивши меня въ какихъ-то коварныхъ умыслахъ и тайныхъ цѣляхъ, ради которыхъ мнѣ понадобилось заключить временной союзъ съ «Вѣстникомъ Европы» и «поморочить публику своимъ либерализмомъ» (подлинныя слова г. Самарина). Все это есть такой же несомнѣнный фактъ, какъ и мой переходъ въ римское католичество, которое вдругъ оказалось такимъ широкимъ, что нисколько не препятствуетъ мнѣ быть, по увѣренію нѣкоторыхъ духовныхъ журналовъ, протестантскимъ раціоналистомъ, мистикомъ, нигилистомъ, старовѣромъ и, наконецъ, іудеемъ [1]).

---

[1]) Г. Самаринъ издалъ свою статью противъ меня отдѣльною брошюрой и присоединилъ къ ней дополненіе, относящееся къ настоящему моему отвѣту. Мои разъясненія его недоразумѣній онъ старается представить какъ уступки съ моей стороны его возраженіямъ. Разъяснять это новое недоразумѣніе, кажется, нѣтъ надобности. Хотя я вовсе не стою за безусловную неизмѣнность всѣхъ своихъ мыслей, но въ данномъ случаѣ мнѣ не пришлось измѣнить ни одной изъ нихъ.

IV.

О ГРѢХАХЪ И БОЛѢЗНЯХЪ.

— *Н. Страховъ*: «Наша культура и всемірное единство».—Замѣчанія на статью г. Влад. Соловьева: «Россія и Европа» («Русск. Вѣстн.», іюнь, 1888).

«Много болѣзней точатъ безмѣрное тѣло Россіи».
Н. Страховъ.

«Мнѣ стыдно—за наше общество».
Онъ же.

Вотъ и почтенный авторъ «Рокового вопроса» объявилъ меня врагомъ отечества. То, что̀ онъ говоритъ на эту благодарную тему, было уже высказано—и съ бо̀льшею силою—во многихъ газетныхъ статьяхъ. «Будь самимъ собою», сказалъ себѣ г. Страховъ («Р. В.», стр. 252)—и вышелъ усерднымъ, хотя и слабымъ подражателемъ газетныхъ «патріотовъ». Есть, однако, важная разница между ними и нашимъ критикомъ, и—увы!—не въ его пользу.

Быть можетъ, читатели помнятъ, что статья: «Россія и Европа» была написана на тему *о немощахъ русскаго просвѣщенія и о пустотѣ славянофильскихъ претензій*. Такъ какъ эти послѣднія нашли себѣ систе-

матическое выраженіе въ извѣстной книгѣ покойнаго Данилевскаго, то мнѣ и нужно было заняться ея разборомъ. Популярныя газеты, представляющія нынѣшнее русское просвѣщеніе, естественно были возмущены моимъ отрицательнымъ взглядомъ, но не ограничились упреками во враждѣ къ отечеству, а стали прямо опровергать мои положенія, доказывая, что наша культура процвѣтаетъ, что въ наукахъ, искусствахъ, литературѣ мы отчасти уже превзошли Европу, а отчасти непремѣнно превзойдемъ въ самомъ близкомъ будущемъ. Все это было хотя и недостовѣрно, но вполнѣ понятно, натурально и послѣдовательно. Если при этомъ мнѣ приписывались и такія мысли и чувства, какихъ я никогда не имѣлъ, то это происходило, конечно, по искреннему недоразумѣнію и извинялось быстротою газетной работы. Что же г. Страховъ? Написавши на досугѣ цѣлый трактатъ подъ заглавіемъ: «*Наша культура* и всемірное единство», попытался ли онъ доказать цвѣтущее состояніе и высокую культурно-историческую самобытность нашего національнаго просвѣщенія, указалъ ли онъ *въ настоящемъ* хоть на одинъ положительный и опредѣленный задатокъ нашего великаго будущаго? Ничуть не бывало! Мнѣніе о немощи русскаго просвѣщенія есть настоящее, серьезное мнѣніе самого г. Страхова. Высказавши его самымъ рѣшительнымъ образомъ въ «Борьбѣ съ Западомъ», почтенный критикъ и теперь не беретъ его назадъ, а еще подтверждаетъ новымъ заявленіемъ, говоря, что ему стыдно за русское общество. Правда, онъ горячо протестуетъ противъ всякаго сопоставленія своего пессимизма съ моимъ, однако, по истинѣ, никакой «великой разницы въ самомъ смыслѣ упрековъ» не оказывается. По словамъ г. Страхова, упреки сла-

вянофиловъ (къ нимъ причисляетъ онъ и себя въ этомъ случаѣ) относятся къ общественному слою, «заправляющему у насъ почти вполнѣ и внѣшними, и внутренними дѣлами, но никакъ не ко всему народу, взятому въ его внутреннихъ силахъ и *возможностяхъ*» («Р. В.», 254). Но кто же отрицалъ эти внутреннія силы и возможности? Печально только то, что оставаясь вѣчно подъ спудомъ—въ «глубинѣ» и «молчаніи»,—эти возможности ничуть не мѣшаютъ той общественной дѣйствительности, за которую даже любвеобильному г. Страхову стыдно. Итакъ, изъ-за чего же этотъ почтенный писатель напалъ на меня въ хвостѣ газетныхъ обличителей? Признавши немощь дѣйствительнаго русскаго просвѣщенія, онъ тѣмъ самымъ призналъ истинность моего взгляда и пустоту своего негодованія.

Напрасно и неудачно затронувши эту сторону дѣла, Н. Н. Страховъ сосредоточилъ свои усилія на защитѣ, противъ меня, исторической теоріи Данилевскаго. Что при этомъ о самыхъ существенныхъ моихъ возраженіяхъ искусный критикъ старательно *умолчалъ*, а другимъ придалъ нарочно безсмысленный видъ и *ни одного* серьезно не разобралъ—это въ порядкѣ вещей и нисколько меня не удивило. Не удивился я и тому, что фальшивость или безсодержательность критическихъ замѣчаній прикрыта обиліемъ бранныхъ восклицаній. Но что меня поразило - несмотря на достаточное знакомство съ самобытными пріемами русской полемики—это та безцеремонность, съ которою г. Страховъ подставилъ, вмѣсто основной мысли Данилевскаго, какую-то совсѣмъ иную, сославшись въ оправданіе на *свое собственное* прежнее сужденіе! По теоріи Данилевскаго

славянство [1]), хотя и не имѣетъ никакой все-человѣческой задачи (единое человѣчество здѣсь отрицается), но, будучи *послѣднимъ* въ ряду преемственныхъ культурно-историческихъ типовъ и притомъ самымъ *полнымъ* (четырехъ-основнымъ), должно придти на смѣну прочихъ, частію отжившихъ, частію отживающихъ типовъ (Европа); славянскій міръ есть море, въ которомъ должны слиться всѣ потоки исторіи—этою мыслью Данилевскій заканчиваетъ свою книгу, это есть послѣднее слово всѣхъ его разсужденій. Сліяніе же историческихъ потоковъ въ славянскомъ морѣ должно произойти не иначе, какъ посредствомъ великой войны между Россіей и Европой. По поводу этого рокового кровопролитія Данилевскій прославляетъ войну вообще какъ единственный достойный способъ рѣшенія міровыхъ вопросовъ и даже сравниваетъ ее съ явленіемъ Божіимъ на горѣ Синаѣ. Тѣмъ не менѣе г. Страховъ увѣряетъ, что это воззрѣніе отличается духомъ кротости [2]), допуская *въ будущемъ* существованіе и развитіе другихъ культурно-историческихъ типовъ *рядомъ* съ славянскимъ. Данилевскій высказываетъ и въ цѣлыхъ главахъ своей книги развиваетъ противоположную мысль; ея же поэтическимъ выраженіемъ завершаетъ онъ и все свое изслѣдованіе. Но г. Страховъ на Данилевскаго и не ссылается: ему довольно привести *свой собственный* отзывъ, сдѣланный при появленіи «Россіи и Европы» («Р. В.», 213). Что же однако доказываетъ эта ссылка на самого себя, кромѣ того, что г-ну Страхову и въ прежнія времена случалось грѣшить противъ истины?

---

[1]) Сюда включаются греки, румыны и мадьяры, но исключаются поляки.

[2]) Особенно проявилось «славянское благодушіе» и «терпимость» въ отзывахъ автора *Россіи и Европы* о протестантствѣ, какъ объ «отрицаніи религіи вообще», и о католичествѣ, какъ «продуктѣ лжи, гордости и невѣжества».

Старый и опытный литераторъ, онъ отлично знаетъ недостатки и слабости читающей публики: ея невнимательность, забывчивость, предубѣжденность противъ извѣстнаго рода мыслей, неспособность или неохоту вникать въ умственные и нравственные предметы. Этими отрицательными свойствами, неизбѣжными у *большинства* читателей, г. Страховъ пользуется съ великою смѣлостью: на нихъ главнымъ образомъ разсчитана его послѣдняя статья.

Еслибы дѣло шло о чисто-литературномъ спорѣ, то я могъ бы покончить мой отвѣтъ этимъ общимъ отзывомъ, предложивши въ заключенiе всякому желающему сличить «замѣчанія» критика съ статьею «Россія и Европа» и съ книгою Данилевскаго. Но вопросъ объ истинности или ложности ново-славянофильской теорiи прямо связанъ съ самыми существенными вопросами русской жизни, и я нахожу невозможнымъ оставить дѣло невыясненнымъ.

I.

При видѣ отвратительной и постыдной оргiи человѣкъ напоминаетъ своимъ ближнимъ, что безмѣрно пьянствовать и объѣдаться—дѣло дурное и вредное; а на это ему съ негодованiемъ возражаютъ: «Какъ? ты утверждаешь, что пшеница, вино и елей суть безнравственныя вещи? Да гдѣ же твои доводы? Ну-тка докажи!» — Совершенно подобное «недоразумѣнiе» произошло между мною и г. Страховымъ. Онъ требуетъ, чтобы я ему доказалъ—что̀ бы вы думали? — *безнравственность* принципа *народности!* «Очень жаль, что г. Соловьевъ, порицая такъ сильно принципъ

національности, нигдѣ не объясняетъ, чѣмъ же именно онъ противенъ нравственности, все равно высшей, или низшей» («Р. В.», 207); и далѣе: «Безнравственность принципа народности г. Соловьевъ, кажется, считаетъ вовсе и нетребующею доказательствъ» (ibid.); и еще: «понятно теперь, почему у г. Соловьева нѣтъ вовсе доводовъ, объясняющихъ безнравственность начала народности; такихъ доводовъ и быть не можетъ» («Р. В.», 213). Это, конечно, вполнѣ понятно; но вовсе непонятно, почему г. Страховъ искалъ у меня доводовъ для такой невообразимой нелѣпости, которая ему, Богъ вѣсть съ чего, приснилась. Трудно повѣрить, чтобы тонкій умъ почтеннаго критика не понималъ различія между *національностью* и *національнализмомъ*,—вѣдь это то же самое, что различіе между *личностью* и *эгоизмомъ*. Приходило ли кому-нибудь въ голову утверждать, что въ принципѣ личности есть что-нибудь безнравственное, тогда какъ безнравственность эгоизма не требуетъ и доказательствъ. Распространяться о безнравственности національнализма или національнаго эгоизма, покушающагося на жизнь и свободу чужихъ народностей, было бы, безусловно говоря, столь же излишне, какъ доказывать безнравственный характеръ личнаго эгоизма. Но такъ какъ манія національнализма есть господствующее заблужденіе нашихъ дней, то я и разбиралъ его съ нравственной точки зрѣнія въ нѣскольких статьяхъ, хорошо извѣстныхъ г. Страхову, но непринятыхъ имъ во вниманіе. Гораздо легче требовать невозможныхъ доводовъ въ пользу выдуманной вами на смѣхъ нелѣпости, нежели возражать на дѣйствительные аргументы противъ любезнаго вамъ заблужденія.

Другое изобрѣтеніе г. Страхова есть тотъ смѣш-

ной и глупый поступокъ, который онъ мнѣ приписываетъ на стр. 202: «въ этихъ оцѣнкахъ,—говоритъ онъ (рѣчь идетъ о нашей культурѣ), — очень ясно обнаружился тотъ *недостатокъ любви*, въ которомъ упрекалъ его когда-то И. С. Аксаковъ. Г. Соловьевъ отвѣчалъ на это, что *онъ не разъ заявлялъ о своей любви къ Россіи*». Ссылаться на свои заявленія о любви къ Россіи я никакъ не могъ по той простой причинѣ, что никогда такихъ заявленій не дѣлалъ. На самомъ дѣлѣ было нѣчто совершенно другое. Покойный И. С. Аксаковъ, нападая на одну мою статью (напечатанную Н. Н. Страховымъ въ «Славянскихъ Извѣстіяхъ»), сдѣлалъ по недосмотру ошибочное замѣчаніе, будто, говоря о «вѣрѣ» въ народъ, о «служеніи» народу, я ничего не говорилъ о «любви» къ народу. Въ своемъ отвѣтѣ я поправилъ эту фактическую ошибку И. С—ча, приведя тѣ мѣста моей статьи, гдѣ развивалось опредѣленное *понятіе* о томъ, въ чемъ любовь къ народу должна состоять и выражаться — именно въ сочувствіи истиннымъ народнымъ *потребностямъ*, въ *дѣятельномъ* стремленіи пособить настоящимъ не только матеріальнымъ, но преимущественно духовнымъ нуждамъ народа, причемъ какъ на образцы такой любви я указывалъ на ап. Павла, на князя Владиміра Кіевскаго, на Петра Великаго [1]). Гдѣ же тутъ заявленія о *своей* любви къ Россіи? Или г. Страховъ не понимаетъ, что одно—дѣло разбирать общеинтересный вопросъ о сущности истиннаго патріотизма, и совсѣмъ другое — заявлять о своихъ личныхъ чувствахъ, которыхъ никому не нужно знать? Покойный

---

[1]) См. «Національный вопросъ въ Россіи», выпускъ I, изд. 3, стр. 50—53. Первоначально мой отвѣтъ Аксакову былъ напечатанъ въ «Православномъ Обозрѣніи» (апр. 1884).

Аксаковъ не продолжалъ начатаго имъ спора, но я могъ ожидать, что г. Страховъ покажетъ мнѣ теперь ошибочность моихъ понятій (*понятій*, досточтимый критикъ, *понятій!*) о любви къ народу или о патріотизмѣ. Но онъ предпочелъ приписать мнѣ небывалыя заявленія, чтобы имѣть поводъ усомниться въ моей правдивости. Любовь—восклицаетъ онъ—доказывается не заявленіями! Вотъ глубокая и новая истина, сознаніе которой не помѣшало, однако, почтенному Н. Н. Страхову распространиться подъ конецъ о своихъ личныхъ чувствахъ къ Россіи («Р. В.», 255).

Не буду перечислять другихъ случаевъ, гдѣ г. Страховъ замѣняетъ возраженіе изобрѣтеніемъ. Ограничусь общимъ и краткимъ отвѣтомъ на всѣ такіе случаи: *Не послушествуй на друга твоего свидѣтельства ложна.* Для критика, столь уважающаго, повидимому, заповѣди десятословія, этого будетъ достаточно. Что же касается до читателей, которымъ г. Страховъ взялся «помочь въ этомъ дѣлѣ» («Р. В.», 203), то считаю небезполезнымъ напомнить имъ въ нѣсколькихъ краткихъ тезисахъ свои мысли о національности вообще и о Россіи въ частности.

1. Народность есть положительная сила, и всякій народъ имѣетъ право на независимое (отъ другихъ народовъ) существованіе и на свободное развитіе своихъ національныхъ особенностей [1]).

2. Народность есть самый важный факторъ природно-человѣческой жизни, и развитіе національнаго самосознанія есть великій успѣхъ въ исторіи человѣчества [2]).

3. Національная идея, понимаемая въ смыслѣ по-

---

[1]) Ibid. Стр. 10, 32, 115.

[2]) Ibid. 30, 31.

литической справедливости, во имя которой защищаются и освобождаются народности слабыя и угнетенныя, имѣетъ высокое нравственное значеніе и заслуживаетъ всякаго уваженія и симпатіи [1]).

4. Націонализмъ или національный эгоизмъ, т.-е. стремленіе отдѣльнаго народа къ утвержденію себя на счетъ другихъ народностей, къ господству надъ ними,—есть полное извращеніе національной идеи; въ немъ народность изъ здоровой, положительной силы превращается въ болѣзненное, отрицательное *усиліе*, опасное для высшихъ человѣческихъ интересовъ и ведущее самый народъ къ упадку и гибели [2]).

5. Русскій народъ обладаетъ великими стихійными силами и богатыми задатками духовнаго развитія [3]).

6. Національная самобытность Россіи, проявившаяся, между прочимъ, въ нашей изящной литературѣ, не подлежитъ сомнѣнію [4]).

7. Истинный духъ русской народности, опредѣляемый высшимъ нравственнымъ началомъ, выразился въ обстоятельствахъ, сопровождавшихъ возникновеніе русскаго государства (призваніе варяговъ), а также крещеніе Руси, потомъ въ реформѣ Петра Великаго и, наконецъ, въ воспріимчивомъ, отзывчивомъ и всеобъемлющемъ характерѣ русской поэзіи [5]).

8. Въ настоящее время, при искусственномъ возбужденіи въ русскомъ обществѣ грубо-эгоистическихъ инстинктовъ и стремленій, а также вслѣдствіе нѣкоторыхъ особыхъ историческихъ условій, духов-

---

[1]) Ibid. 115.
[2]) Ibid. 10.
[3]) Ibid. passim.
[4]) Ibid. 140.
[5]) Ibid., вся глава «О народности и народныхъ дѣлахъ Россіи».

ное развитіе Россіи задержано и глубоко извращено, національная жизнь находится въ подавленномъ, болѣзненномъ состояніи и требуетъ кореннаго исцѣленія [1]).

Еслибы г. Страховъ серьезно и искренно держался тѣхъ мнѣній, которыя онъ не разъ высказывалъ, начиная отъ «Рокового вопроса» и кончая заключительными страницами «Борьбы съ Западомъ»,—мнѣній, вполнѣ совпадающихъ съ послѣднимъ и самымъ важнымъ изъ моихъ тезисовъ, онъ долженъ бы былъ не вооружаться противъ меня, а поддерживать и руководить мой слабый умъ въ трудномъ дѣлѣ изслѣдованія нашихъ общественныхъ грѣховъ и болѣзней. А вотъ теперь вмѣсто того приходится заниматься болѣзненными продуктами самого г. Страхова.

II.

«Что значитъ «единое по природѣ» человѣчество? По обыкновенному пониманію это значитъ, что *природа у всѣхъ людей одна*, что они *равны* между собою по своей природѣ, а слѣдовательно и «по нравственному назначенію». Г. Соловьевъ самъ нерѣдко употребляетъ это слово *равенство*; но потомъ безъ всякихъ оговорокъ ставитъ на мѣсто его *единство*, а «единству» онъ даетъ совершенно другой смыслъ — и въ этомъ-то простѣйшемъ софизмѣ заключается источникъ всего его воодушевленія!—Подъ единствомъ онъ разумѣетъ такое отношеніе между людьми, по которому они образуютъ единое и нераздѣльное цѣлое» («Р. В.», 205). Въ указанный г. Страховымъ софизмъ я впалъ бы дѣйствительно лишь въ томъ случаѣ,

[1]) Ibid., глава: «Россія и Европа».

еслибы мое понятіе о человѣчествѣ, какъ единомъ и нераздѣльномъ цѣломъ, допускало существенное неравенство его частей (по отношенію къ абсолютной цѣли ихъ бытія); если же я имѣю о человѣчествѣ, какъ цѣломъ такое понятіе, которое необходимо требуетъ равенства (въ указанномъ отношеніи) всѣхъ его частей и элементовъ (народовъ и недѣлимыхъ), то я могу, безъ всякаго софизма, подъ единствомъ цѣлаго разумѣть и равенство его частей. Поэтому г. Страхову, вмѣсто неидущихъ къ дѣлу разсужденій объ отвлеченныхъ возможностяхъ, о томъ, что части цѣлаго «*могутъ* быть различны по своему достоинству» и т. д. (206), слѣдовало бы прямо разобрать утверждаемую мною идею единаго человѣчества. Подойдя къ ней, наконецъ, послѣ многихъ обходовъ, г. Страховъ жалуется на то, что я подтверждаю свою мысль лишь глухими ссылками на различные авторитеты: на Сенеку, на ап. Павла, на положительно-научную философію, т.-е. на Огюста Конта (?). «Не слишкомъ ли ужъ много этихъ ссылокъ?» (217). Изъ многаго выберемъ наилучшее. По ученію ап. Павла (1 Кор., XII, и Ефес., IV) истинное, возрожденное во Христѣ человѣчество есть единое живое цѣлое, духовно-физическій организмъ, реально-несовершенный, но возрастающій и развивающійся до идеальной полноты и совершенства; члены этого организма безусловно солидарны между собою, всѣ необходимы для каждаго и каждый необходимъ для всѣхъ, такъ что благосостояніе или страданіе одного прямо отзываются благосостояніемъ или страданіемъ всѣхъ другихъ; и такъ какъ каждый имѣетъ свое безусловное значеніе, свое незамѣнимое мѣсто въ общей жизненной цѣли, то, слѣдовательно, всѣ по отношенію къ цѣлому безу-

словно равны между собою. Эта идея всеединаго человѣчества, несмотря на свою общность, достаточно опредѣленна именно въ томъ смыслѣ, что въ ней единство цѣлаго совпадаетъ съ равенствомъ всѣхъ частей, а потому на почвѣ этой идеи я употреблялъ и—не во гнѣвъ г. Страхову—всегда буду употреблять эти два термина какъ однозначащіе. Но почтенный критикъ, избалованный Данилевскимъ съ его столь точною «анатоміей» человѣчества, требуетъ и отъ меня чего-нибудь въ этомъ родѣ. Онъ находитъ, что я долженъ бы хоть намекнуть на то, какъ я представляю себѣ самую *организацію* человѣчества. Почему же только намекнуть? Безъ сомнѣнія, анатомическая точность Данилевскаго для меня недостижима, но нѣкоторыя прямыя и опредѣленныя (хотя весьма неполныя и отрывочныя) указанія на основную органическую форму человѣчества г. Страховъ можетъ найти у меня, но только, разумѣется, не въ статьѣ «Россія и Европа». Да и зачѣмъ ему искать этого именно тутъ? Г. Страховъ можетъ, конечно, безъ какихъ-нибудь особенныхъ затрудненій, получать всякія книги и брошюры. Но, навѣрное, этотъ великодушный критикъ никогда не воспользуется своимъ удобствомъ для ознакомленія съ моими мыслями: ему слишкомъ выгодно побѣждать меня въ пустомъ пространствѣ. «Какое же право,— продолжаетъ онъ,—мы имѣемъ называть что-нибудь организмомъ, если не можемъ указать въ немъ ни одной черты органическаго строенія? Вмѣсто того г. Соловьевъ съ величайшими усиліями вооружается противъ культурно-историческихъ типовъ Данилевскаго и старается подорвать ихъ со всевозможныхъ сторонъ, очевидно, воображая, что когда человѣчество явится передъ нами въ видѣ безформенной, однородной массы,

въ видѣ простого скопленія человѣческихъ недѣлимыхъ, тогда-то оно будетъ всего больше походить на живое цѣлое» (219). Откуда, однако, такое странное разсужденіе? Какъ будто кромѣ несуществующихъ «культурно-историческихъ типовъ» нельзя найти у человѣчества дѣйствительныхъ частей и органовъ? А дѣленіе на Востокъ и Западъ? а разные племена и народы, религіозныя и соціальныя корпораціи—чѣмъ же это не черты органическаго строенія? Вѣдь ничего этого я не отрицаю, а слѣдовательно и не могу видѣть въ человѣчествѣ простого скопленія недѣлимыхъ. Но что подѣлаешь съ г. Страховымъ? Ему нужна альтернатива; «или культурно-историческіе типы, или безформенная, однородная масса!» Такъ ему хочется — и все тутъ: der Wille ist ein Ungrund.

Съ этой точки зрѣнія нечего удивляться, что почтенный критикъ собираетъ на мою голову самые противорѣчивые укоры. Хочется ему на стр. 207, чтобы я высокомѣрно относился къ Западу, и вотъ я высокомѣренъ до наглости; хочется на стр. 252, чтобы я былъ подобострастенъ передъ Европой, и вотъ я раболѣпствую до холопства. Захотѣлось г. Страхову на стр. 248, чтобы я былъ чрезвычайно наивенъ, и я поражаю всякаго своею наивностью, а на стр. 229, по той же творческой волѣ г. Страхова, я являю небывалый доселѣ примѣръ коварства. Особенно тяжела пришлась мнѣ эта глава: «Объединители». Попрекнувши меня Александромъ Македонскимъ, римскими гонителями христіанъ, а равно и испанскою инквизиціею, г. Страховъ идетъ далѣе въ глубь временъ и довольно прозрачно намекаетъ на мою солидарность съ царемъ Навуходоносоромъ, причемъ самъ является сторонникомъ бѣдныхъ евреевъ, сидѣвшихъ на рѣкахъ

Вавилонскихъ и плакавшихъ (стр. 233). Ну, это ужъ черезъ-чуръ! Какъ будто не видно всякому, кто изъ насъ двоихъ сидитъ на рѣкахъ Вавилонскихъ, и кто пляшетъ передъ истуканомъ на равнинѣ Дура... Впрочемъ г. Страховъ шутокъ не любитъ. Итакъ, скажу ему прямо и серьезно. Приписывая мнѣ сочувствіе къ насильственному объединенію, онъ имѣлъ въ виду вопросъ о соединеніи церквей, о которомъ я писалъ въ «Руси» покойнаго Аксакова, въ «Православномъ Обозрѣніи» и въ «Славянскихъ Извѣстіяхъ» подъ его же редакціей. Прошу же его сказать, предлагалъ ли я когда-нибудь (въ помянутыхъ ли статьяхъ, или гдѣ бы то ни было) для этого объединенія другой путь, кромѣ свободнаго и сознательнаго, на всестороннемъ обсужденіи спорныхъ пунктовъ основаннаго соглашенія обѣихъ сторонъ? Указывалъ ли я другое практическое средство для желанной мною цѣли, кромѣ полной религіозной и научной свободы? Утверждалъ ли я когда-нибудь, что «духовное царство» Рима есть совершенный идеалъ всемірнаго единства? А затѣмъ прошу его сообразить, что завѣдомо ложное причисленіе имъ меня къ сторонникамъ насильственнаго объединенія тѣмъ болѣе неприлично, что самые близкіе и реальные примѣры такого объединенія находятся, какъ ему хорошо извѣстно, совсѣмъ не тамъ, гдѣ онъ ихъ указываетъ.

III.

«Обо всей исторіи (?) культурно-историческихъ типовъ, объ этой «естественной системѣ» исторіи г. Соловьевъ, на основаніи своего разбора, произноситъ слѣдующій заключительный приговоръ: эта сис-

тема, соединяющая разнородное и т. д. Боже! какъ громко и рѣзко, а какая путаница! Я хочу сказать, что тутъ набраны всякіе, самые разнородные, но все общіе упреки, такъ что эту характеристику можно отнести ко всякому очень плохому разсужденію» («Р. В.», 219). Въ *общемъ* заключеніи изъ подробнаго разбора теоріи Данилевскаго я только то и хотѣлъ сказать, что эта теорія принадлежитъ къ числу «очень плохихъ разсужденій». А частныя основанія для этого общаго сужденія находятся въ самомъ разборѣ. Но на г. Страхова мнѣ не угодить. Съ одной стороны, онъ недоволенъ «общими упреками», а съ другой — ему не нужны «частныя доказательства». «Если система Данилевскаго, — продолжаетъ онъ, — несостоятельна, то, очевидно, нужно открыть ея *главный грѣхъ*, и тогда мы вполнѣ поймемъ ея несостоятельность, и и не нужно будетъ подбирать разныхъ частныхъ доказательствъ, изъ которыхъ не выходитъ одного общаго» («Р. В.», 219, 220). Главный грѣхъ въ «системѣ» Данилевскаго состоитъ въ томъ, что она основана на *мнимой* величинѣ, ибо культурно-историческихъ типовъ въ смыслѣ Данилевскаго, какъ это указано и, съ вашего позволенія, доказано въ моемъ разборѣ, не существуетъ и никогда не существовало въ дѣйствительности. Г. Страховъ самъ это знаетъ, а потому и старается какъ-нибудь обойти мои частныя доказательства.

Вмѣсто того, чтобы показать мнѣ дѣйствительность выдуманнаго Данилевскимъ дѣленія, г. Страховъ пускается въ длинное разсужденіе о естественной системѣ вообще. Разсужденіе это начинается такими словами: «Прежде всего г. Соловьевъ *безъ сомнѣнія вовсе* не понимаетъ требованій естественной системы» («Р. В.»,

220),—а продолжается на слѣдующей страницѣ такъ: «Должно быть, однако же, г. Соловьевъ кой-что знаетъ о естественной системѣ». Это великодушное противорѣчіе не соблазняетъ меня, однако, настаивать на своемъ пониманіи естественной системы. Я радъ и тому, что съ полною ясностью понялъ то боковое движеніе, посредствомъ котораго г Страховъ хочетъ уйти отъ «рокового вопроса» о *дѣйствительности* культурно-историческихъ типовъ. Поговоривши достаточно о равнобедренныхъ треугольникахъ и т. п., искусный критикъ выбираетъ, наконецъ, изо всѣхъ моихъ возраженій одно, наименѣе важное, но не для того, чтобы его опровергать, а ради такого заключенія: ну что̀ за бѣда? одна ошибка не въ счетъ! вѣдь это только при непониманіи естественной системы можно воображать, что она должна быть сразу вполнѣ точною и безошибочною! У читателя, которому г. Страховъ «помогаетъ» въ этомъ дѣлѣ, такъ и остается впечатлѣніе, что въ теоріи Данилевскаго указана *только одна* ошибка, да и то маловажная. Но неожиданно для почтеннаго критика въ числѣ его читателей оказался и я, и тутъ уже ему придется помогать самому себѣ. Мнѣ-то ужъ онъ не станетъ говорить объ «одной» ошибкѣ, когда я показалъ, что защищаемая имъ теорія вся сплошь состоитъ изъ ошибокъ и, слѣдовательно, ни въ какомъ случаѣ «естественною системой» быть не можетъ. По справедливому замѣчанію г. Страхова, ошибочное причисленіе кита къ рыбамъ не мѣшало симъ послѣднимъ составлять естественную группу. Но что̀ бы онъ сказалъ о такой зоологической системѣ, которая сверхъ причисленія кита къ рыбамъ раздѣляла бы всѣхъ животныхъ на пять классовъ: рыбъ, канареекъ, лошадей,

млекопитающихъ и медвѣдей? Была ли бы это тоже «естественная» система, только нуждающаяся въ поправкахъ для своего совершенства? Если г. Страховъ увѣренъ, что такое сравненіе не идетъ къ защищаемой имъ исторической классификаціи, если онъ допускаетъ въ ней въ самомъ дѣлѣ только *одну* ошибку, то ему слѣдовало бы доказать, что всѣ остальныя мною выдуманы. Но у него другая забота: терзаемый раскаяніемъ, что сдѣлалъ мнѣ одну, хотя кажущуюся, но все-таки уступку, онъ предпринимаетъ новый, еще болѣе искусный и сложный, маневръ, чтобы обратить признанный имъ промахъ въ заслугу Данилевскому. Сначала говорилось такъ: «Китъ, о которомъ идетъ рѣчь,—финикіяне. Данилевскій вовсе не разсуждаетъ объ этомъ народѣ и его исторіи; онъ только голословно, ссылаясь на одну лишь *общеизвѣстность*, соединилъ его (въ своемъ перечисленіи типовъ) въ одинъ типъ съ ассиріянами и вавилонянами» («Р. В.», 222). А черезъ страницу (224) оказывается, что Данилевскій поступилъ такъ потому, что «вздумалъ воевать противъ того *недостатка научной строгости*, который такъ обыкновененъ въ историческихъ сочиненіяхъ и такъ по душѣ приходится г. Соловьеву». И далѣе: «Данилевскій пожелалъ яснаго и *точнаго* распредѣленія фактовъ, общей группировки ихъ по степени ихъ естественнаго сродства, и предложилъ теорію культурныхъ типовъ. Вотъ его преступленіе противъ тѣхъ, кому низшія требованія науки мѣшаютъ предаваться высшимъ полетамъ» (225). Такимъ образомъ выходитъ, что авторъ «культурно-историческихъ типовъ» голословнымъ утвержденіемъ по предмету ему неизвѣстному, и однако прямо входящему въ его задачу, доказалъ свою научную строгость и стремленіе

къ точному распредѣленію фактовъ, а я, указавши на ошибочность его голословнаго утвержденія, обнаружилъ тѣмъ презрѣніе къ низшимъ требованіямъ науки. Ну развѣ это не верхъ полемическаго искусства?

Менѣе искусно, но, быть можетъ, еще болѣе удачно, съ своей точки зрѣнія, поступаетъ г. Страховъ по поводу одной изъ логическихъ несообразностей въ классификаціи культурныхъ типовъ. Эти послѣдніе, по Данилевскому, расчленяются на меньшія этнографическія группы; такъ напр., на стр. 105 своей книги (изд. 2-е) онъ расчленялъ эллинскій культурно-историческій типъ на три группы: іонійскую, дорійскую и эолійскую. Но такъ какъ по его системѣ вся романо-германская Европа есть не болѣе, какъ одинъ изъ культурно-историческихъ типовъ на ряду съ Греціей, то и выходитъ явное противорѣчіе логическому правилу, требующему, чтобы расчлененія однородныхъ группъ находились въ аналогическомъ отношеніи или соотвѣтствіи между собою. Этого-то соотвѣтствія и нѣтъ между романо-германскою Европой и Греціей; ибо первая расчленяется на цѣлые великіе народы, говорящіе совершенно различными языками (какъ напр., англичане и испанцы), тогда какъ въ Греціи ея подраздѣленія: іонійцы, дорійцы и эолійцы — были лишь близкія между собою вѣтви одного и того же народа, говорившія однимъ и тѣмъ же языкомъ, лишь съ незначительными діалектическими различіями. Г. Страховъ хорошо понимаетъ, что эта несообразность поважнѣе «кита», и что ея одной вполнѣ достаточно, чтобы въ корнѣ подорвать всю систему Данилевскаго, которая вѣдь для того только и придумана, чтобы отнять у «Европы» всякое универсальное значеніе и низвести ее на степень одного изъ многихъ типовъ

культуры. Въ виду этого г. Страховъ, полагаясь съ одной стороны на невнимательность читателей, а съ другой стороны на достовѣрность единомышленныхъ ему газетъ, утверждавшихъ, что я «выбылъ изъ строя», рѣшился на отчаянное средство: онъ прямо и просто утверждаетъ, что Данилевскій никогда и не думалъ объ этнографическомъ расчлененіи своихъ типовъ. Читайте сами: «никогда этой мысли не было у Данилевскаго. Подъ членами онъ тутъ понималъ всякаго рода историческія *событія*, и хотѣлъ сказать, что только событія, относящіяся къ исторіи одного культурнаго типа, бываютъ связаны между собою столь же тѣсно, какъ *событія другого типа* между собою» («Р. В.», 225). Пощадите хоть мертвыхъ, г. Страховъ! Подумайте хорошенько, что́ вы тутъ взвели на вашего покойнаго друга! Вѣдь его культурные типы, какъ вы сами передъ тѣмъ настойчиво утверждали на стр. 218, суть *анатомическія* группы, и вдругъ эти анатомическія группы расчленяются на *событія*! Изъ какихъ «событій» состоитъ запястье у млекопитающихъ, почтенный магистръ зоологіи? Какое безмѣрное презрѣніе къ своей публикѣ нужно имѣть, чтобы предлагать ей такіе «сапоги въ смятку»! Но пусть читатели «Русскаго Вѣстника» считаются сами съ г. Страховымъ за это явное оскорбленіе. Меня болѣе интересуетъ та смѣлость, съ которою онъ отрицаетъ *фактическую* истину. Вѣдь это фактъ, что Данилевскій принималъ этнографическое расчлененіе культурныхъ типовъ. Или, раздѣляя греческій типъ на іонійцевъ, дорійцевъ и эолійцевъ, онъ и мысли не имѣлъ объ этнографическомъ расчлененіи? Слѣдуетъ надѣяться, что г. Страховъ не простретъ своего полемическаго искусства до того, чтобы въ новомъ изданіи «Россіи и Европы» выпу-

стить изъ текста всѣ неудобныя ему страницы. Я знаю, впрочемъ, не мало примѣровъ такого «строго-научнаго» исправленія книгъ и документовъ, и г. Страховъ, слѣдуя этимъ путемъ, не вышелъ бы изъ предѣловъ современной русской «самобытности». Замѣтимъ, однако, что маленькія полемическія побѣды, достигаемыя подобными дешевыми способами, совершенно призрачны. Положимъ, напримѣръ, что г. Страхову удалось надѣть шапку-невидимку на стр. 105 въ книгѣ «Россія и Европа» — развѣ отъ этого дѣйствительное значеніе этнографическихъ расчлененій сколько-нибудь измѣнится? Различіе между французами и шведами останется все-таки несоизмѣримо бо̀льшимъ, нежели между іонійцами и эолійцами, и все-таки невозможно будетъ ставить на одну доску такую многонародную группу, какъ Европа, съ такими простыми національными единицами, какъ Китай, Египетъ или Греція.

IV.

Если г. Страховъ не усомнился даже покойному Данилевскому приписать явную нелѣпость о расчлененіи анатомическихъ группъ на событія, то нечего удивляться, что онъ мнѣ приписываетъ, хотя и съ противоположными цѣлями, не ме́ньшую нелѣпость, а именно, будто бы, по моему, приведеніе въ движеніе и остановка маятника не суть явленія движенія и могутъ совершаться вопреки механическимъ законамъ. Чтобы навязать мнѣ эту несообразность, онъ приводитъ мой пояснительный примѣръ безъ начала и конца — безъ конца въ полномъ смыслѣ, такъ какъ обрываетъ его на словѣ: *которой*. — Это разсужденіе,

замѣчаетъ г. Страховъ, «чрезвычайно просто». Особенно просто сдѣлалось оно съ тѣхъ поръ, какъ онъ упростилъ его по способу того миѳическаго разбойника, который отрубалъ голову и ноги у путешественниковъ неподходящаго для него роста.

Прошу позволенія привести упрощенное г. Страховымъ разсужденіе (оно и такъ невелико), чтобы видно было, зачѣмъ почтенному критику по-неволѣ пришлось остановиться на словѣ: «которой». «Истины механики и физики суть непреложные законы въ порядкѣ матеріальныхъ *явленій*; но распространяемость этихъ законовъ на область дѣйствующихъ *причинъ*, ихъ безусловное значеніе для всѣхъ возможныхъ порядковъ бытія—это есть вопросъ философскаго умозрѣнія, а не истина положительной науки. (Отселѣ начинается цитата г. Страхова). Маятникъ качается по строго-опредѣленнымъ законамъ механики; но признавать далѣе, что и остановленъ, и приведенъ въ движеніе маятникъ можетъ быть исключительно только механическою причиной—значитъ изъ области научной механики переступать на почву той умозрительной системы, для которой... (здѣсь прерывается мое «упрощенное» разсужденіе)—*для которой и человѣкъ, нарочно останавливающій маятникъ по какимъ-нибудь психическимъ побужденіямъ, есть въ сущности не болѣе какъ механическій автоматъ*» [1]). Теперь всякому ясно, что мало-употребительный перерывъ фразы на словѣ: «которой», былъ безусловно необходимъ для г. Страхова, такъ какъ иначе онъ не могъ бы вывести изъ моихъ словъ той нелѣпости, которая такъ его воодушевила. Безъ этого «упрощенія» моей мысли ему неудобно было бы ссылаться на одинъ изъ законовъ

[1]) «Нац. вопр. въ Россіи». Вып. I, изд. 3, стр. 199—200.

механики, когда дѣло идетъ о значеніи и предѣлахъ самой механической причинности вообще, — аргументація, свойственная плохимъ школьнымъ богословамъ, которые, напримѣръ, боговдохновенность священнаго писанія доказываютъ отдѣльными текстами самого писанія, утверждающими эту боговдохновенность.

Правда, кромѣ перваго закона механики, г. Страховъ ссылается еще на «великія философскія ученія Декарта и Лейбница»; но эта ссылка очевидно предназначена *ad usum* тѣхъ читателей, для которыхъ Декартъ и Лейбницъ суть страшныя слова въ родѣ «металла» и «жупела». Ибо всѣмъ прочимъ должно быть извѣстно, что ученія названныхъ философовъ могутъ быть велики и важны въ какомъ-нибудь другомъ отношеніи, но только не въ томъ, о которомъ идетъ рѣчь. Вопросъ о взаимодѣйствіи духа и матеріи есть, какъ всякому извѣстно, больное мѣсто картезіанскаго дуализма и лейбницевой монадологіи. Всѣмъ извѣстны жалкія попытки рѣшить задачу на почвѣ этихъ системъ. Теорія «окказіональныхъ причинъ» картезіанца Гейлинкса и «предустановленная гармонія» Лейбница остались въ исторіи философіи какъ послѣдніе образцы тѣхъ метафизическихъ вымысловъ, ни на чемъ не основанныхъ и ничего не объясняющихъ, которые изобрѣтались въ такомъ обиліи греческими философами и средневѣковыми схоластиками и болѣе обнаруживали, нежели прикрывали безсиліе отвлеченнаго разсудка.

Но допустимъ, что въ «окказіонализмѣ» и «предустановленной гармоніи» заключается серьезная философская мысль; допустимъ даже, что этими теоріями удовлетворительно рѣшенъ вопросъ объ отношеніи между духомъ и веществомъ, и что если онѣ мнѣ кажутся жалкимъ вздоромъ, то только потому,

что я ихъ не понимаю. Все это я могу допустить безъ малѣйшаго ущерба для моего аргумента. Припомнимъ, въ самомъ дѣлѣ, изъ-за чего собственно вышелъ весь этотъ разговоръ о механикѣ и о «великихъ ученіяхъ». Я утверждалъ (и утверждаю), что г. Страховъ, какъ сторонникъ механическаго міровоззрѣнія, представляющаго одно изъ направленій западной мысли, есть западникъ, притомъ западникъ односторонній, и что его «борьба съ Западомъ» есть лишь звукъ, коего «значенье темно и ничтожно». На это г. Страховъ отвѣчаетъ, что онъ не матеріалистъ, и что онъ держится механическаго міровоззрѣнія не только на физическихъ, но и на метафизическихъ основаніяхъ, именно въ смыслѣ «великихъ философскихъ ученій Декарта и Лейбница». Такой отвѣтъ могъ бы быть умѣстенъ, еслибы два названные философа принадлежали не къ Западу, а къ какой-нибудь другой странѣ свѣта. Но такъ какъ совершенно несомнѣнно, что системы Декарта и Лейбница суть произведенія западной и притомъ односторонней, отвлеченно-метафизической философіи, то аппеляція къ нимъ отъ обвиненія въ западничествѣ защитить не можетъ. И какими бы полемическими любезностями ни осыпалъ меня по этому поводу почтенный критикъ, все-таки остается неопровержимымъ, что онъ принадлежитъ къ числу одностороннихъ западниковъ, и что его борьба съ Западомъ есть явленіе — говоря его словами — *загадочно-нелѣпое*.

V.

«Г. Соловьеву извѣстны мои три книги; но теперь мнѣ ясно, что онъ главнаго въ нихъ не могъ понять,

несмотря на свои занятія философіею» («Р. В», 249). Что̀ правда, то правда. Въ самомъ дѣлѣ, я не понималъ, да и не могъ понять *главнаго* въ произведеніяхъ г. Страхова, хотя и имѣлъ касательно этого нѣкоторое смутное ощущеніе. Занятія философіею никакъ не могли мнѣ «помочь въ этомъ дѣлѣ», — помогъ, самъ того не замѣчая, г. Страховъ, и теперь я съ совершенною увѣренностью утверждаю и сейчасъ докажу, что «главное» въ мысляхъ и разсужденіяхъ почтеннаго критика стало для меня вполнѣ прозрачно. Предметъ—сто̀ющій вниманія, такъ какъ онъ касается, помимо г. Страхова, нѣкоторыхъ общихъ грѣховъ и болѣзней. Въ слѣдующихъ словахъ (стр. 250) авторъ трехъ книгъ раскрылъ мнѣ причину моего непониманія, а тѣмъ и устранилъ оное: «О чемъ бы я ни заговорилъ и какъ бы ни старался *быть яснымъ и занимательнымъ*, есть множество читателей, которые не хотятъ ничего слушать; *ни мало не заинтересовываются моими разсужденіями*, а сейчасъ же пристаютъ ко мнѣ: да вы кто такой? выкиньте ваше знамя!—Это приводитъ меня въ отчаяніе».—Читая это признаніе, я начиналъ прозрѣвать, а окончательно озарился разумѣніемъ, прочтя слѣдующее подстрочное примѣчаніе: «Недавно г. Модестовъ очень жалѣлъ, что никакъ не можетъ дать мнѣ опредѣленной клички: пантеистъ ли онъ, говоритъ обо мнѣ г. Модестовъ, деистъ ли, исповѣдуетъ ли онъ положительную религію, матеріалистъ ли онъ, идеалистъ ли онъ, либералъ ли онъ, консерваторъ ли онъ—однимъ словомъ, кто г. Страховъ въ области философіи и политики, для меня оставалось и до сихъ поръ остается неизвѣстнымъ. Какое (это г. Страховъ восклицаетъ) по истинѣ праздное любопытство (?) и какое обидное невни-

маніе (?!). Г. Модестовъ наготовилъ много разныхъ клѣтокъ и занятъ вопросомъ, въ какую меня посадить... Онъ только объ этомъ и говоритъ и, къ моему огорченію, вовсе не коснулся вопросовъ, которымъ посвящена моя книга».

Еслибы пантеизмъ, положительная религія, идеализмъ, либерализмъ и т. д. были, въ самомъ дѣлѣ, клѣтками, изобрѣтенными г. Модестовымъ, то желаніе посадить въ одну изъ нихъ г. Страхова было бы неосновательно и даже противно дѣйствующимъ законамъ. Но такъ какъ дѣло идетъ не объ изобрѣтеніяхъ г. Модестова, а о существующихъ въ человѣчествѣ испоконъ вѣка точкахъ зрѣнія на основные вопросы жизни и знанія, то нѣтъ ничего празднаго и обиднаго въ желаніи узнать, какъ относится извѣстный авторъ къ этимъ точкамъ зрѣнія, т.-е., другими словами, какое окончательное рѣшеніе общеинтересныхъ задачъ онъ предлагаетъ, во что̀ онъ вѣритъ, въ чемъ убѣжденъ. И если относительно г. Страхова «множество читателей», съ г. Модестовымъ во главѣ, не могло удовлетворить своего законнаго желанія, то, во-первыхъ, спрашивается: кто въ этомъ виноватъ? а во-вторыхъ, предполагая даже, что виновата исключительно непонятливость читателей, г-ну Страхову слѣдовало бы не обижаться и не отчаяваться, а помочь этому множеству хотя и непонятливыхъ, но искреннихъ и благонамѣренныхъ людей: вѣдь счелъ же онъ «нѣкоторымъ долгомъ» помочь имъ въ дѣлѣ гораздо менѣе интересномъ (стр. 203). Никто, конечно, не требовалъ отъ г. Страхова, чтобы онъ приписался исключительно къ какой-нибудь одной философской или политической категоріи. Безъ сомнѣнія, ни одна изъ нихъ не исчерпываетъ живой истины. Охватить все прямымъ

взглядомъ изъ одного умственнаго средоточія есть задача для человѣка непосильная, и преслѣдованіе ея можетъ порождать только односторонні я, узкія и ограниченныя воззрѣнія. Ничто не препятствуетъ г. Страхову объявить себя сторонникомъ какой угодно синтетической системы, хотя бы своей собственной. Требуется только, чтобы это былъ дѣйствительный синтезъ, т.-е. *опредѣленное* сочетаніе различныхъ умственныхъ и жизненныхъ началъ, а не хаотическое смѣшеніе разнородныхъ взглядовъ, взаимно себя уничтожающихъ. Навѣрное, «множество» недоумѣвающихъ читателей было бы въ высшей степени довольно, еслибы г. Страховъ, не приписываясь ни къ одному изъ существующихъ *измовъ*, могъ бы указать имъ на свое собственное, хотя бы очень сложное, но опредѣленное и положительное рѣшеніе главныхъ философскихъ и соціальныхъ вопросовъ. Но онъ вмѣсто этого указываетъ на ясность и занимательность своихъ разсужденій. Ну, не явное ли это недоразумѣніе? Читатель спрашиваетъ автора: кто вы такой? т.-е. какъ относитесь вы къ истинѣ, чѣмъ можете удовлетворить существенныя потребности нашего ума и сердца? — а авторъ на это отвѣчаетъ: «я человѣкъ, старающійся ясно и занимательно разсуждать о разныхъ предметахъ». Вотъ прекрасный варіантъ къ евангельскому изреченію о змѣѣ вмѣсто рыбы. И не въ правѣ ли всякій читатель придти къ такому заключенію: «если такъ, если все дѣло только въ ясности и занимательности, то ужъ извините — мнѣ вашихъ разсужденій и даромъ не надо: для занимательности у меня есть «Тысяча и одна ночь» и пародіи г. Буренина, а для ясности—учебникъ алгебры профессора

Давидова. У васъ же я искалъ «вѣчныхъ истинъ», но нашелъ ихъ только въ одномъ заглавіи».

Равнодушіе къ истинѣ—вотъ то «главное» въ произведеніяхъ г. Страхова, чего я прежде не понималъ и что̀ выяснилось для меня изъ его краткаго отвѣта г. Модестову и «множеству» недоумѣвающихъ читателей. Теперь мнѣ понятно, почему г. Страховъ можетъ бороться съ Западомъ подъ западнымъ знаменемъ, почему онъ съ одинаковымъ жаромъ, ясно и занимательно защищаетъ мистическую идею славянофильства и механическое міровоззрѣніе западныхъ ученыхъ: послѣднее, очевидно, привлекаетъ его своею ясностью, а первая кажется ему особенно занимательною. А что тутъ есть несовмѣстимость съ точки зрѣнія истины, то какое же до этого дѣло ясному и занимательному критику? Истина для него есть клѣтка, а онъ хочетъ гулять на свободѣ. Г. Страховъ равнодушенъ къ истинѣ принципіально, для него самый вопросъ объ истинѣ не имѣетъ смысла, и когда его спрашиваютъ, какъ онъ относится къ этому вопросу, онъ совершенно искренно обижается и даже приходитъ въ отчаяніе. При такомъ умственномъ настроеніи, несмотря на всѣ старанія быть яснымъ и занимательнымъ, легко впасть въ такія странности, которыя иначе были бы совершенно необъяснимы. Вотъ какъ, напримѣръ, толкуетъ г. Страховъ названіе своей книги. Эти слова: *борьба съ Западомъ* — «выражаютъ желаніе труда, твердой умственной работы, при которой одной невозможно рабство передъ авторитетомъ». Итакъ, желать труда, призывать къ твердой умственной работѣ, значитъ—бороться съ Западомъ! Очевидно, равнодушіе къ истинѣ доходитъ здѣсь до полнаго невниманія къ объективному значенію человѣческаго слова.

Истина есть право на существованіе. Народы Востока, за исключеніемъ евреевъ, видѣвшіе въ самомъ Богѣ небесномъ одну только абсолютную *силу*, естественно преклонялись и на землѣ только передъ проявленіемъ внѣшней силы, передъ грубымъ фактомъ, не спрашивая у него никакого внутренняго идеальнаго оправданія. Отсюда то равнодушіе къ истинѣ, то уваженіе ко всякой искусной и успѣшной лжи, которымъ всегда отличалась восточная половина человѣчества. Отсюда же отсутствіе у нея всякаго понятія о человѣческомъ достоинствѣ, о правахъ личности. Если все рѣшается перевѣсомъ силы, то естественно, человѣкъ можетъ имѣть значеніе не въ качествѣ человѣка, а только въ мѣру своей фактической силы [1]).

Равнодушіе къ истинѣ и презрѣніе къ человѣческому достоинству, къ существеннымъ правамъ человѣческой личности--эта восточная болѣзнь давно уже заразила общественный организмъ русскаго общества и доселѣ составляетъ корень нашихъ недуговъ. Это признавали и нѣкоторые безпристрастные славянофилы (напр., Кирѣевскій), но предлагали лечить восточную болѣзнь погруженіемъ въ исключительно-восточное міросозерцаніе. Едва ли умѣстно примѣненіе такого гомеопатическаго принципа къ общественной жизни. Г. Страховъ, самъ жертва нашего общественнаго недуга, признаетъ съ своей стороны, что безмѣрное тѣло Россіи нездорово. Онъ предлагаетъ

[1]) Поэтому всякое личное противодѣйствіе силѣ, всякая борьба *противъ теченія* считаются на Востокѣ безуміемъ. Г. Страховъ съ истинно-восточною самобытностью объявилъ «неодобрительнымъ поступкомъ» мой единоличный протестъ противъ повальнаго націонализма, обуявшаго, въ послѣднее время, наше общество и литературу.

и способъ исцѣленія, но это даже не гомеопатія, даже не знахарство: онъ объявляетъ, что мы будемъ здоровы, если только *будемъ сами собою.* «Греки говорили: *познай самого себя*, а намъ, кажется, всего больше нужно твердить: *будь самимъ собою!*» (252). Но что же такое по вашему «быть самимъ собой», какъ не быть духовно здравымъ? Значитъ, все ваше леченіе сводится только къ тому, чтобы твердить больному: *будь здоровъ!*

Будьте здоровы, г. Страховъ!

V.

МНИМАЯ БОРЬБА СЪ ЗАПАДОМЪ[1]).

I.

Борьба между Западомъ и Востокомъ, между Европой и Азіей, давно уже перешла у насъ изъ области чистой литературы на совершенно иную почву, гдѣ дѣло рѣшается не аргументами мыслителей, а инстинктами толпы, и гдѣ Западъ потерпѣлъ очевидное пораженіе, а начала восточныя, именно китайскія, достигли полнаго торжества. Тѣмъ не менѣе, почтенный Н. Н. Страховъ опять возобновляетъ свою *Борьбу съ Западомъ въ нашей литературѣ*. Борьба эта, какъ было не разъ указано, представляетъ собою нѣчто странное не только по времени, но и по существу. Автора спрашивали: почему критическія разсужденія о различныхъ явленіяхъ умственной жизни съ точки зрѣнія идей и принциповъ, выработанныхъ въ Западной Европѣ и оттуда перешедшихъ къ намъ, — разсужденія, которыя, въ сущности, могли бы принад-

---

[1]) *Н. Страховъ*: «Борьба съ Западомъ въ нашей литературѣ», кн. 2, изд. 2. Спб., 1890.

лежать любому образованному и толковому европейцу консервативнаго направленія,—почему эти разсужденія выдаются за какую-то борьбу съ Западомъ? На это г. Страховъ далъ (и нынѣ въ своемъ послѣднемъ изданіи воспроизводитъ) нѣсколько отвѣтовъ, коихъ отношеніе къ дѣлу одинаково неясно. Во-первыхъ, онъ замѣтилъ, что уже и то хорошо, что онъ пишетъ какъ образованный и толковый европеецъ. Безъ сомнѣнія, хорошо, но при чемъ же тутъ борьба съ Западомъ? Во-вторыхъ, распространившись на нѣсколькихъ страницахъ о томъ, что всякія «знамена» вообще суть пустяки и что ихъ выкидываютъ только легкомысленные крикуны, досточтимый критикъ неожиданно признается, что и онъ выкинулъ знамя, за которое стоитъ и которымъ гордится, такъ какъ написана на немъ проповѣдь серьезнаго умственнаго труда. Проповѣдь превосходная, но опять гдѣ же тутъ борьба, да еще съ Западомъ, который именно и отличается серьезнымъ умственнымъ трудомъ? Такую проповѣдь слѣдуетъ назвать *подражаніемъ Западу*, а не борьбою съ нимъ. Вотъ если бы г. Страховъ проповѣдывалъ лѣнь и праздность, то тутъ была бы хотя и не борьба, но, по крайней мѣрѣ, нѣкоторая противуположность съ жизненнымъ настроеніемъ Запада. Наконецъ, третій отвѣтъ сводится къ замѣчанію, что не въ заглавіи дѣло. Конечно, не въ заглавіи, а въ несчастной претензіи бороться съ Западомъ. Эта претензія выражается не въ одномъ заглавіи, а и во множествѣ фразъ, которыя хотя и не имѣютъ опредѣленнаго содержанія, но даютъ общій тонъ книгѣ. Именно это противорѣчіе между тономъ фразъ и дѣйствительнымъ характеромъ мыслей и производитъ непріятное впечатлѣніе чего-то фальшиво-

притязательнаго и празднословнаго, — главный недостатокъ всего этого сборника статей, изъ которыхъ многія, несмотря на то, читаются не безъ пользы и удовольствія.

Въ настоящее, вновь составленное изданіе второго выпуска вошли изъ перваго изданія лишь тѣ статьи, которыя еще менѣе всего прочаго имѣютъ отношеніе къ борьбѣ съ Западомъ, таковы: содержащій много вѣрныхъ замѣчаній обзоръ русской литературы, начиная отъ Ломоносова, и весьма искренно и горячо написанная, но односторонняя и ни къ чему положительному не приводящая критика нигилизма. Затѣмъ вновь помѣщена нѣкогда весьма извѣстная и донынѣ сохранившая весь свой интересъ статья *Роковой вопросъ* съ приложеніями и дополненіями, никогда не бывшими въ печати. Въ этомъ небольшомъ, но дѣйствительно замѣчательномъ и прекрасномъ произведеніи почтенный авторъ въ самомъ дѣлѣ боролся, правда, совершенно безуспѣшно и, притомъ, не съ Западомъ, а лишь съ непроницательностью нашихъ тогдашнихъ патріотовъ, принявшихъ г. Страхова за переряженнаго поляка, коварнаго врага Россіи [1]).

Все это составляетъ лишь меньшую часть книги. Бóльшая же занята полнымъ воспроизведеніемъ всѣхъ полемическихъ статей г. Страхова противъ проф. Тимирязева и меня изъ-за сочиненій Н. Я. Данилевскаго *Дарвинизмъ* и *Россія и Европа.* Ужъ не тутъ ли, наконецъ, завязалась, хотя и поздно, дѣйствительная борьба съ Западомъ? Конечно, проф. Тимирязевъ, какъ дарвинистъ, примыкаетъ къ извѣстному запад-

[1]) Статья, появившаяся съ подписью «Русскій» въ журналѣ *Время* въ 1863 г., возбудила всеобщее негодованіе, и автору пришлось защищать себя и оправдываться не только передъ Катковымъ, но и передъ Аксаковымъ.

ному ученію; но, вѣдь, и Данилевскій съ г. Страховымъ, какъ *антидарвинисты*, примыкаютъ къ тѣмъ, также западнымъ ученымъ, которые, не дожидаясь русской книги, высказали всѣ существенныя возраженія противъ теоріи происхожденія видовъ путемъ естественнаго подбора. Вотъ еслибъ этой теоріи г. Страховъ и его учитель противупоставили свою, *не западную*, тогда можно было бы говорить о борьбѣ съ Западомъ. А если все дѣло въ *критикѣ* дарвинизма, то не съ Западомъ же боролись Мивортъ, Мильнъ-Эдвардсъ, Негели, Вигандъ и прочіе *западные* предшественники Данилевскаго.

Что касается полемики со мною, то г. Страховъ хорошо знаетъ, что мои воззрѣнія основаны на идеѣ вселенскаго христіанства, идеѣ по происхожденію своему не западной, а скорѣе восточной, по содержанію же и значенію своему стоящей выше всякихъ мѣстныхъ противуположностей. Значитъ, и я вовсе не гожусь въ представители Запада, съ которымъ будто бы борется г. Страховъ. Тѣмъ не менѣе, полемическія статьи г. Страхова въ защиту *Россіи и Европы* Данилевскаго составляютъ единственную часть его книги, имѣющую нѣкоторое, хотя кажущееся, отношеніе къ борьбѣ съ Западомъ.

Воспроизведеніе моимъ почтеннымъ противникомъ этихъ статей заставляетъ и меня вернуться къ спору, представляющему не одинъ только отвлеченный интересъ. Напомню сначала, какъ было дѣло. Н. Я. Данилевскій, общественный дѣятель, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ достойный и заслуженный, перейдя отъ фурьеризма къ славянофильству, задался несчастною мыслью возвести смутное національное самодовольство славянофильскихъ поэтовъ и публицистовъ въ

опредѣленную разсудочную и наукообразную теорію. Для этого онъ воспользовался идеей культурно-историческихъ типовъ, высказанной Гейнрихомъ Рюккертомъ въ его *Lehrbuch der Weltgeschichte*. Рюккертъ, какъ историкъ, зналъ, что построить на принципѣ племенныхъ и національныхъ культуръ цѣлую философію исторіи, т.-е. объяснить имъ историческое развитіе человѣчества, или даже только систематически провести этотъ принципъ по всей исторіи—дѣло совершенно невозможное, за которое онъ и не взялся, ограничившись лишь общими указаніями на (преувеличенное имъ) значеніе частныхъ культуръ. Данилевскій, который не только не былъ историкомъ, но имѣлъ въ этой области лишь отрывочныя и крайне скудныя свѣдѣнія, смѣло построилъ изъ односторонней мысли нѣмецкаго писателя цѣлую систему всемірной исторіи, которую и изложилъ въ книгѣ *Россія и Европа*. Несмотря на несомнѣнно выдающіяся умственныя способности автора (къ числу которыхъ, впрочемъ, не принадлежала способность къ умозрѣнію вообще и къ философскому обобщенію историческихъ фактовъ въ особенности), эта книга, въ сущности, могла представлять собою лишь литературный курьезъ, за каковой она и была при своемъ появленіи признана всѣми компетентными людьми. Но въ послѣднее время господствующее въ обществѣ и литературѣ теченіе подхватило и вынесло кверху забытую теорію, и книга Данилевскаго получила значительную извѣстность. Она ее, пожалуй, и заслуживала, ибо при всей своей внутренней несостоятельности это была, все-таки, *единственная* попытка систематическаго и наукообразнаго изложенія нашего національизма на извѣстныхъ общихъ основаніяхъ, и

странно было бы, если бы этотъ «пространный катехизисъ» славянофильства не имѣлъ успѣха въ настоящіе дни [1]). Въ виду такого современнаго значенія теоріи племенныхъ культуръ, я нашелъ необходимымъ ее разобрать [2]). Хотя по поводу этой моей критики было даже слишкомъ много написано въ нашей періодической печати, но все это относилось почти исключительно къ моимъ общимъ замѣчаніямъ о современномъ состояніи русской культуры. Отвѣта же собственно на разборъ *исторической* теоріи Данилевскаго я доселѣ напрасно дожидаюсь отъ многочисленныхъ нынѣ единомышленниковъ и приверженцевъ этого писателя. Вмѣсто отвѣта г. Страховъ написалъ обширную статью *Наша культура и всемірное единство* съ эпиграфомъ: «Чти отца твоего и матерь твою, да благо ти будетъ и долголѣтенъ будеши на земли», гдѣ много говоритъ о разныхъ постороннихъ предметахъ, какъ, напримѣръ, объ евреяхъ, сидѣвшихъ на рѣкахъ Вавилонскихъ и плакавшихъ, о несправедливомъ мнѣніи профессора Модестова насчетъ его, г. Страхова, и т. п., но изъ моихъ опредѣленныхъ возраженій противъ теоріи Рюккертъ-Данилевскаго упомянулъ только о двухъ: изъ нихъ одно (относительно финикіянъ), не оспаривая, призналъ

[1]) Подъ славянофильствомъ разумѣется здѣсь все наше націоналистическое движеніе въ своей сововокупности. Собственно къ кружку старыхъ славянофиловъ Данилевскій не принадлежалъ. Онъ упрекаетъ ихъ воззрѣнія въ примѣси гуманитарныхъ идей, а они, т.-е. послѣдніе изъ нихъ, остававшіеся въ живыхъ при появленіи *Россіи* и *Европы*, повидимому, не признали автора этой книги за своего человѣка и какъ бы игнорировали его произведенія.

[2]) Въ двухъ статьяхъ подъ тѣмъ же заглавіемъ *Россія и Европа* (*Вѣстн. Евр.* 1888 г. февраль и апрѣль), изъ которыхъ только вторая, болѣе обширная, содержала разборъ теоріи. Обѣ статьи напечатаны въ книгѣ *Національный вопросъ въ Россіи*, изд. 2-е, и перепечатаны теперь безъ измѣненія въ третьемъ изданіи этой книги (вып. I).

несущественнымъ (такимъ оно и было бы, если бы было только одно), а для кажущагося отвѣта на другое долженъ былъ, между прочимъ, прибѣгнуть къ неслыханному расчлененію *анатомическихъ группъ* на *событія* [1]). Общее направленіе и тонъ этой статьи, къ сожалѣнію и удивленію моему, примыкавшей (какъ видно было уже изъ эпиграфа) къ газетному хору, который объявилъ меня врагомъ отечества [2]), принудили меня къ необходимому отпору (*О грѣхахъ и болѣзняхъ. Вѣстн. Евр.* 1889 г., янв.), послѣ котораго г. Страховъ напечаталъ свой *Послѣдній отвѣтъ г. Соловьеву (Руск. Вѣстн.*, февр.). Тутъ опять, нисколько не затронувъ моего дѣйствительнаго разбора исторической теоріи Данилевскаго, онъ заключилъ статью словами: «нашъ споръ конченъ» и т. д. Мнѣ не оставалось ничего другого, какъ перечислить тѣ страницы, гдѣ находятся главныя, обойденныя г. Страховымъ, возраженія противъ теоріи культурно-историческихъ типовъ (*Письмо въ ред. Вѣстн. Евр.*, мартъ). И вотъ почти черезъ годъ послѣ своего «послѣдняго» отвѣта г. Страховъ еще разъ обращается ко мнѣ (въ статьѣ *Споръ изъ-за книгъ Данилевскаго. Русск. Вѣстн.*, декабрь), чтобы заявить, что ему отвѣчать мнѣ нечего, потому

---

[1]) Я тѣмъ смѣлѣе могу настаивать на томъ фактѣ, что мой разборъ исторической теоріи Данилевскаго остался безъ отвѣта, несмотря на множество отвѣчавшихъ, что не приписываю себѣ въ этомъ случаѣ никакой авторской заслуги. Если сдѣланныя мною возраженія не были высказаны въ печати гораздо раньше и лучше критиками, болѣе меня компетентными, то единственно потому, что они не считали книгу Данилевскаго требующею особаго обсужденія. Именно такой отзывъ слышалъ я ото всѣхъ нашихъ историковъ, съ которыми приходилось говорить объ этомъ предметѣ.

[2]) Г. Страховъ увѣряетъ теперь, что онъ имѣлъ въ виду только выяснить теорію Данилевскаго, а что до меня ему не было никакого дѣла. Къ кому же и къ чему, въ такомъ случаѣ, относится, наприм., указаніе на пятую заповѣдь и разсужденія о любви къ отечеству? Неужели это было нужно для выясненія патріотизма Данилевскаго, въ которомъ никто не сомнѣвался?

что моя ссылка на страницы *голословна*. Что же это, однако, значитъ? Ни дѣйствительнаго существованія указанныхъ страницъ, ни того, что тамъ находятся возраженія противъ теоріи Данилевскаго, ни того, наконецъ, что эти возраженія обойдены молчаніемъ въ обѣихъ статьяхъ г. Страхова, онъ, конечно, не отвергаетъ. Но, по его мнѣнію, я долженъ былъ доказать, что эти возраженія существенны, а иначе моя ссылка на страницы голословна. Признаюсь, въ первый разъ слышу, что критикъ, представившій извѣстныя возраженія, на которыя его противникъ не нашелъ никакого отвѣта, обязанъ послѣ этого еще производить особенную мотивированную оцѣнку этихъ возраженій, доказывать, что они существенны. Казалось бы, напротивъ, дѣло противника доказать, что они *не* существенны. Да и почему это, въ самомъ дѣлѣ, Н. Н. Страховъ, такъ много изъ-за меня написавшій, трижды возвращавшійся къ спору и не рѣшившійся покончить его даже послѣ «послѣдняго» отвѣта, — почему онъ такъ старательно обходитъ эти указанныя 10 страницъ? Положимъ, я неосновательно думаю, что тамъ находятся самыя важныя возраженія. Но, вѣдь, по мнѣнію г. Страхова, вся моя критика совершенно неосновательна, однако, онъ о ней писалъ, и такъ много! Чего бы проще остановиться на этихъ ничтожныхъ 10 страницахъ и, опровергнувъ какъ слѣдуетъ ихъ содержаніе, или побудить меня къ болѣе основательной аргументаціи, или оставить навсегда безотвѣтнымъ.

Но что же дѣлать? Если Н. Н. Страховъ «уклоняется отъ своей обязанности», то приходится мнѣ сдѣлать то, къ чему я не обязанъ, — исполнить нѣчто сверхдолжное.

Чтобы рѣшить, насколько существенны тѣ или другія возраженія противъ книги Данилевскаго, нужно сначала опредѣлить, что̀ всего существеннѣе въ самой этой книги. На этотъ счетъ взглядъ Н. Н. Страхова какъ бы двоится и даже троится. То онъ придаетъ необычайно важное значеніе самой теоріи культурно-историческихъ типовъ и ихъ классификаціи, въ которой видитъ цѣлую естественную систему исторіи; то утверждаетъ, что собственно важно въ книгѣ Данилевскаго (сообразно ея заглавію) только характеристическое противуположеніе двухъ культурно-историческихъ типовъ—Россіи и Европы, прочими же Данилевскій вовсе не занимался, а взялъ ихъ перечень, какъ общеизвѣстный [1]); то, наконецъ, оказывается, что сущность дѣла въ общемъ взглядѣ на всемірную исторію, основанномъ на началѣ національности [2]). Національность и культурно-историческій типъ, конечно, далеко не одно и то же, и г. Страховъ, колеблясь между этими двумя терминами, невольно выдалъ одинъ изъ неясныхъ пунктовъ въ воззрѣніи своего учителя. Во всякомъ случаѣ, хотя бы этотъ пунктъ и оставался невыясненнымъ, но, по общему взгляду Данилевскаго, историческое значеніе національности вполнѣ подчинено значенію культурнаго

---

[1]) «Только два типа подробно и тщательно разсматриваетъ книга Данилевскаго, именно тѣ, которые указаны въ заглавіи: славянскій и германо-романскій» (*Борьба съ Западомъ*, кн. II, изд. 2, стр. 249). На слѣдующей стр. говорится «*про отношенія между Россіей и Европой*, которыя *составляютъ самый существенный предметъ книги* и были путеводною нитью для всѣхъ ея мыслей». А въ предисловіи г. Страхова къ 3-му (2-му) изд. *Россіи и Европы* читаемъ: «Эта книга названа слишкомъ скромно... Славянство и отношенія между Россіей и Европой суть не болѣе, какъ частный случай,—примѣръ, поясняющій общую теорію» (стр. XXIII). Извольте согласить: «самый существенный предметъ» и «не болѣе, какъ частный случай».

[2]) *Борьба съ Зап.*, стр. 544.

типа, внѣ котораго народъ можетъ оставаться на степени простого этнографическаго матеріала. Противуположеніе Европы и Россіи также получаетъ опредѣленный смыслъ лишь на основаніи теоріи культурно-историческихъ типовъ. Вообще противуполагать Россію и Европу можно въ различныхъ отношеніяхъ, наприм., какъ болѣе отсталую и болѣе передовую части историческаго человѣчества, что было бы совершенно несогласно съ взглядомъ нашего автора: для него важно только противуположеніе ихъ, какъ двухъ одинаково самобытныхъ и самостоятельныхъ культурно-историческихъ типовъ, что можно утверждать лишь въ силу общей теоріи и классификаціи такихъ типовъ.

Итакъ, три различныхъ указанія г. Страхова должны быть сведены къ одному первому. Самое существенное въ книгѣ Данилевскаго — это его теорія культурно-историческихъ типовъ, по которой человѣчества, какъ цѣлаго, вовсе нѣтъ, а существуютъ только извѣстныя обособленныя группы одноплеменныхъ народо́въ, связанныхъ близостью языка, единствомъ особыхъ духовныхъ и культурныхъ началъ, самобытно возникающихъ въ предѣлахъ каждой такой группы безо всякой возможности перенесенія ихъ въ другую, наконецъ, общею историческою жизнью, которая должна такъ или иначе воплощаться въ единствѣ политическомъ. Такія группы представляются Данилевскому какъ дѣйствительныя собирательныя существа, имѣющія свои опредѣленные реальные интересы, которымъ должны подчиняться всѣ прочіе человѣческіе интересы и соображенія. Каждый человѣкъ долженъ беззавѣтно служить той культурно-исторической группѣ, къ которой онъ принадлежитъ,

за ея предѣлами для него нѣтъ никакихъ нравственныхъ обязанностей, по отношенію къ чужимъ народамъ (не своего культурно-историческаго типа)—все позволено [1]). Легко видѣть тѣ важныя послѣдствія, которыя проистекали бы изъ такой теоріи, если бы только она была истинною. Всякій знаетъ, къ какому онъ народу принадлежитъ, а человѣчество только одно. Такимъ образомъ, съ общечеловѣческой точки зрѣнія, дающей справедливое мѣсто и національнымъ интересамъ, я не могу ошибиться, по крайней мѣрѣ, насчетъ предмета моихъ соціальныхъ обязанностей. Но когда между человѣчествомъ и націей ставится еще какая-то реальная группа съ неопредѣленными и сомнительными очертаніями, требующая, однако, подчиненія ей всѣхъ прочихъ интересовъ, то это можетъ поставить насъ въ трагическое положеніе. Не только чехи, поляки и хорваты, признающіе свою солидарность съ европейскою культурой, могутъ оказаться невольными измѣнниками тому русско-славянскому міру, къ которому они должны принадлежать, но который выяснился лишь въ мысляхъ Данилевскаго и его друзей, но нѣчто подобное можетъ случиться и съ тѣми русскими, которые, въ виду полученія нами нашего просвѣтительнаго начала изъ Византіи, пришли бы къ убѣжденію, что мы должны подчинять наши національные интересы не славянскому, а греческому культурному типу, представляемому нынѣ Фанаромъ.

Считая все это воззрѣніе ложнымъ и вреднымъ, какъ долженъ я его опровергать? Г. Страховъ, обвиняя проф. Тимирязева и меня въ высокомѣрномъ отно-

---

[1]) См. особенно въ *Россіи и Европѣ* главу V, начало VI и начало X. Не привожу собственныхъ словъ Данилевскаго, такъ какъ они уже были мною приведены въ первомъ разборѣ. См. *Нац. вопр. въ Россіи*, вып. I (изд. 3).

шеніи къ Данилевскому, обращаетъ ко мнѣ спеціально упрекъ въ томъ, что я не противупоставилъ теоріи его учителя свою собственную: только тогда, по его мнѣнію, была бы настоящая серьезная критика. Если бы я считалъ теорію Данилевскаго ложною только потому, что она противорѣчитъ какимъ-нибудь моимъ философскимъ идеямъ, тогда, конечно, не оставалось бы ничего другого, какъ противупоставить ей эти идеи, причемъ такая критика могла бы имѣть лишь субъективную убѣдительность: изъ двухъ противуположныхъ воззрѣній читатель могъ бы выбирать то, которое ему больше по вкусу. Быть можетъ, именно этого и желалъ г. Страховъ. Конечно, если бы я поступилъ по его желанію, то не избѣгъ бы этимъ упрека въ высокомѣріи. Не дерзость ли, въ самомъ дѣлѣ, вмѣсто того, чтобы внимательно разбирать по пунктамъ такое важное произведеніе, какъ *Россія и Европа,* пользоваться имъ только какъ поводомъ для изложенія своихъ собственныхъ идей, которыя, можетъ быть, никому не нужны и не интересны? Но еслибъ и въ этомъ случаѣ г. Страховъ остался недоволенъ мною, то былъ бы за то доволенъ результатами спора: единственнымъ отвѣтомъ на теорію Данилевскаго оказалась бы какая-то теорія Соловьева, которая при настоящемъ настроеніи общества не могла бы имѣть никакой надежды на успѣхъ. Но что же дѣлать, если теорію Данилевскаго я считаю ложною не потому, что она несогласна съ какими-нибудь моими личными взглядами на исторію, а прежде всего потому, что она противорѣчитъ самимъ фактамъ исторіи, той объективной исторической дѣйствительности, которая ни отъ какой теоріи не зависитъ, а должна быть только объяснена. Моя задача была показать, что «культурно-истори-

ческихъ типовъ» Данилевскаго вовсе не существовало и не существуетъ въ дѣйствительности, что дѣйствительныя отношенія между культурными народами совсѣмъ не тѣ, которыя требуются этою теоріей; наконецъ, что, сверхъ всѣхъ національныхъ и племенныхъ дѣленій, черезъ всю исторію проходитъ постепенно расширяющееся теченіе универсальныхъ началъ, объединяющихъ мысль и жизнь человѣчества. Теорія, вынужденная обходить молчаніемъ важнѣйшіе изъ фактовъ, подлежащихъ ея объясненію, страдаетъ, безъ сомнѣнія, *существеннымъ* недостаткомъ и указаніе на это есть существенное противъ нея возраженіе. Зачѣмъ взгляду Данилевскаго на исторію противупоставлять свои взгляды, когда можно противупоставить ему саму исторію въ главнѣйшихъ ея факторахъ и событіяхъ? Развѣ нужна была бы какая-нибудь новая астрономическая теорія для опроверженія такого взгляда на солнечную систему, въ которомъ не было бы мѣста Юпитеру, Сатурну и Марсу? Не то же ли самое—мнимо-историческая теорія, въ которой нѣтъ мѣста для буддизма, для александрійской философіи, для ислама, для христіанства, которая, не будучи въ состояніи объяснить международнаго, универсальнаго значенія этихъ міровыхъ фактовъ, должна о немъ умалчивать? И хорошъ былъ бы критикъ, который сталъ бы распространяться о своихъ взглядахъ по поводу такихъ предметовъ, одно историческое существованіе которыхъ достаточно опровергаетъ критикуемый взглядъ. На это фактическое опроверженіе защитникъ Данилевскаго отвѣчаетъ общими разсужденіями на ту тему, что универсальное значеніе религіи не находится ни въ какомъ противорѣчіи съ теоріей культурно-историческихъ типовъ. Значитъ, нужно ему

напомнить, что основное положеніе этой теоріи, безъ котораго она теряетъ всякій опредѣленный смыслъ, гласитъ, что каждый культурно-историческій типъ вырабатываетъ для себя самобытно свои духовныя начала, и что передачи такихъ началъ отъ народовъ одного типа народамъ другого по этой теоріи ни въ какомъ случаѣ быть не можетъ [1]). Пусть же попробуетъ г. Страховъ съ этимъ основнымъ положеніемъ примирить фактъ перенесенія буддизма изъ Индіи въ Китай и Тибетъ, фактъ передачи ислама отъ арабовъ персамъ, туркамъ и другимъ разноплеменнымъ народамъ, наконецъ, фактъ универсальнаго распространенія христіанства. Когда г. Страховъ объ этомъ вспоминаетъ, то изъ его памяти какъ будто совсѣмъ исчезаетъ главный тезисъ защищаемой имъ теоріи, прямо противорѣчащій указаннымъ фактамъ и, слѣдовательно, ими опровергаемый. «Въ судьбахъ буддизма,—повторяетъ за мною г. Страховъ, — особенно интересенъ фактъ, что онъ почти исчезъ въ самой Индіи, его породившей. Не то же ли мы видимъ въ христіанствѣ, не удержавшемся въ той еврейской культурѣ, которая была его первоначальною почвой? Такова (прибавляетъ уже отъ себя почтенный критикъ) сила особой культуры, ея неизбѣжная ограниченность; другіе типы должны бываютъ принять на себя дѣло, которое превышаетъ жизненный захватъ первоначальной культуры». Но, вѣдь, вопросъ именно въ томъ, какъ примирить эти несомнѣнные факты съ главною мыслью Данилевскаго о безусловной непередаваемости духовныхъ началъ отъ одного культурнаго типа другимъ.

---

[1]) *«Законъ 3. Начала цивилизаціи одного культурно-историческаго типа не передаются народамъ другого типа».* (*Росс. и Евр.*, изд. 1888 г., стр. 95).

Если г. Страховъ отказывался отъ этой явно-ложной мысли, то о чемъ же онъ споритъ? Если, въ самомъ дѣлѣ, сила *особой* культуры, какъ таковой, состоитъ только въ ея неизбѣжной *ограниченности*, то что же собственно защищаетъ мой загадочный противникъ? Если есть въ исторіи дѣло, превышающее жизненный захватъ отдѣльной культуры, то не въ этомъ ли дѣлѣ главный интересъ всемірной исторіи? Помимо приведенной фразы, если изо всѣхъ расплывчатыхъ разсужденій г. Страхова объ «общей сокровищницѣ», о «религіи и наукѣ» и о «научной самобытности» выжать ясную и опредѣленную мысль, то окажется, что теорія культурно-историческихъ типовъ въ собственномъ мнѣніи ея защитника сводится къ такимъ пустякамъ, о которыхъ вовсе не стоитъ спорить. Религія, наука, искусство,—словомъ все, что намъ дорого и интересно, есть общее сокровище и общее дѣло всего человѣчества. Что же остается на долю *отдѣльныхъ* племенныхъ типовъ и зачѣмъ понадобилось настаивать на ихъ обособленности? Что въ созданіи общаго сокровища и въ исполненіи общаго дѣла каждая историческая нація участвуетъ *по-своему*, — этого, кажется, никто не оспаривалъ. Впрочемъ, то же самое можно сказать и о личности. Всякое общечеловѣческое дѣло и произведеніе окрашивается въ исторіи не только національнымъ, но и личнымъ характеромъ своихъ производителей, изъ чего, однако, не слѣдуетъ, чтобы отдѣльныя лица были единственными реальными дѣятелями и предметами историческаго процесса.

Прославляя съ одной стороны, теорію культурно-историческихъ типовъ какъ «естественную систему исторіи», Н. Н. Страховъ какъ будто готовъ, съ другой стороны, поступиться общими основами этой теоріи,

лишь бы удержать ея частное приложеніе къ Европѣ и Россіи [1]). Такая уступка и нелогична, и безполезна. Взглядъ Данилевскаго на Европу еще менѣе, чѣмъ все прочее, соотвѣтствуетъ исторической дѣйствительности. Если бы въ дѣйствительности существовали только такія страны, какъ Китай или древній Египетъ, то ученіе объ отдѣльныхъ и вполнѣ самобытныхъ культурно-историческихъ типахъ было бы, пожалуй, похоже на правду. Но именно существованіе такой цивилизаціи, какъ европейская, и опровергаетъ окончательно эту теорію. Помимо невозможности ставить на одну доску съ отдѣльными національными культурами такую многонародную и многоязычную группу, распространившую свое дѣйствіе на весь земной шаръ,— помимо этого, исторія европейской цивилизаціи прямо противорѣчитъ основному принципу Данилевскаго, допускающему только *матеріальную* преемственность между различными культурами (т.-е. такую, при которой одна культура или паразитически прививается къ другой, или напротивъ, служитъ ей какъ бы почвеннымъ удобреніемъ), оплодотворенія же одной культуры духовными началами другой, внутренне-образовательнаго ихъ воздѣйствія быть не можетъ. По этой теоріи, Европа должна была бы вполнѣ самобытно изъ себя выработать свои духовныя и жизненныя начала. Между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ, она ихъ-то именно и получила преемственно въ видѣ христіанской религіи и греко-римскаго гуманизма, а то, что она сама выработала на этой общечеловѣческой основѣ — въ области научнаго знанія и соціальныхъ отношеній—опять-таки на дѣлѣ имѣетъ универсальное значеніе, одинаковое

[1]) См. выше.

для образованнаго японца, какъ и для нѣмца. Точно также и Россія, вопреки теоріи Данилевскаго, не сама выработала для себя какое-нибудь особое духовное образовательное начало жизни, а приняла (лишь нѣсколько позднѣе Запада) тѣ же общечеловѣческія начала религіи и науки, и вмѣстѣ съ Европой составляетъ (по мѣрѣ своего проникновенія этими просвѣтительными началами) одинъ христіанскій міръ, одну активную часть историческаго человѣчества, все болѣе и болѣе втягивающую въ свою жизненную сферу всѣ прочіе народы земли. Нѣкоторое относительно твердое сопротивленіе этому европейскому вліянію оказываетъ пока одинъ только Китай, который и составляетъ со своимъ исключительно національнымъ просвѣщеніемъ [1]) единственную и дѣйствительную, хотя, разумѣется, лишь временную противуположность нашей общечеловѣческой христіанской культурѣ [2]).

---

[1]) Разумѣется, и здѣсь *исключительность* эта есть только *тенденція*, въ дѣйствительности осуществляемая лишь до нѣкоторой степени. Но то правда, что и нынѣ Китай готовъ принять одни матеріально-полезные результаты европейской цивилизаціи, но оказывается (въ массѣ своей) совершенно непроницаемымъ для духовныхъ началъ христіанскаго міра. Точно, въ самомъ дѣлѣ, Данилевскій именно на одномъ Китаѣ основалъ свою теорію и свои мнимые историческіе «законы».

[2]) Не только универсальная сущность христіанства, но и вѣроисповѣдныя различія, которымъ Данилевскій придаетъ такое преувеличенное значеніе, служатъ прекраснымъ фактическимъ опроверженіемъ его теоріи. Г. Страховъ, въ трехъ своихъ статьяхъ совершенно умолчавшій объ этомъ предметѣ, въ предисловіи къ послѣднему изданію употребляетъ такое argumentum ad hominem: «Мною были оставлены безъ отвѣта возраженія противъ существованія двухъ отдѣльныхъ культурно-историческихъ типовъ, *греческаго* и *римскаго*, указанныхъ Н. Я. Данилевскимъ. Возражатель (т.-е. я) отрицалъ ихъ раздѣленіе въ исторіи и потомъ упрекалъ меня за умолчаніе о такомъ важномъ возраженіи. Между тѣмъ, этотъ же возражатель постоянно проповѣдуетъ о необходимости соединенія церквей, изъ которыхъ одна называется *греко*-россійскою, а другая *римско*-католическою» (стр. XI и XII). Неужели г. Страховъ, въ самомъ дѣлѣ, не видитъ, что если бы вѣроисповѣдныя раздѣленія опредѣлялись отдѣльными культурами въ смыслѣ Данилевскаго,

II.

Взглядъ Данилевскаго ложенъ, прежде всего, въ смыслѣ исторической теоріи, такъ какъ онъ противорѣчитъ исторической дѣйствительности. Но какъ всякое теоретическое построеніе, относящееся къ жизни человѣчества, этотъ взглядъ имѣетъ и нравственную сторону. Пытаясь объяснить наше прошлое и настоящее, онъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, хочетъ представить и нѣкоторый идеалъ будущаго, указать наши жизненныя задачи и дать намъ руководство для ихъ разрѣшенія. И тутъ опять мнѣ не приходилось и не приходится спорить во имя какихъ-нибудь своихъ личныхъ идей противъ теоріи Данилевскаго: достаточно было сопоставить ее съ общепризнанными нормами христіанской нравственности. Г. Страховъ требовалъ отъ меня доказательствъ того, что начало народности безнравственно. Это была, конечно, лишь эристическая фигура, такъ какъ никто никогда не признавалъ безнравственнымъ принципъ народности. Но на безнравственномъ свойствѣ того національзма, который проповѣдуется въ книгѣ *Россія и Европа*, я долженъ настаивать самымъ рѣшительнымъ образомъ. Ограничивать наши обязанности предѣлами

то ни *греко-россійской*, ни римско-католической церквей не могло бы и быть, такъ какъ русскій народъ принадлежитъ не къ греческому, а къ отдѣльному славянскому типу, а римско-католическая церковь не соотвѣтствуетъ германо-романскому міру, значительная часть котораго принадлежитъ къ особымъ протестантскимъ исповѣданіямъ. По Данилевскому, должны бы быть въ настоящее время двѣ отдѣльныя церкви: славянская и романо-германская, но таковыхъ въ дѣйствительности не существуетъ. Что касается древнихъ грековъ и римлянъ, то *различія* въ ихъ культурѣ никто не отрицалъ, мнимая же *отдѣльность* ихъ также мало доказывается раздѣленіемъ греческой и римской церквей, какъ отдѣленіе протестантовъ отъ католиковъ не доказываетъ и по Данилевскому существованія двухъ отдѣльныхъ культурныхъ типовъ въ новой Европѣ.

какой-то фантастической группы народовъ и безусловно отрицать всякое нравственное отношеніе къ прочимъ народамъ и къ цѣлому человѣчеству — безнравственно. Приносить въ жертву живыя и сознающія себя народности вымышленнымъ интересамъ той же искусственной группы—безнравственно [1]). Наконецъ, явно несправедливое и обидное утвержденіе, что въ обоихъ западно-христіанскихъ вѣроисповѣданіяхъ нѣтъ ничего, кромѣ лжи, невѣжества (!) и отрицанія религіи—безнравственно. Я охотно вѣрю, что самъ Данилевскій былъ тѣмъ кроткимъ, справедливымъ и вѣротерпимымъ человѣкомъ, какимъ его представляетъ Н. Н. Страховъ. Тѣмъ хуже и вреднѣе, значитъ, то теоретическое заблужденіе, которое заставило даже такого человѣка проповѣдывать вещи, прямо противныя духу кротости, справедливости и вѣротерпимости.

Н. Н. Страховъ хочетъ видѣть въ книгѣ *Россія и Европа* только то, что соотвѣтствуетъ его воспоминанію о личномъ характерѣ автора. Если бы я перечислилъ тѣ страницы, которыя обличаютъ эту ошибку, то мой противникъ назвалъ бы опять такое указаніе голословнымъ. Съ другой стороны, если бы я выписалъ самый текстъ всѣхъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ Данилевскій говоритъ противуположное тому, что приписываетъ ему его защитникъ, то мнѣ пришлось бы нарушить законъ о печати, воспрещающій выписывать изъ чужой книги болѣе 8 страницъ кряду. И такъ, ограничусь нѣсколькими краткими, но вполнѣ опредѣленными заявленіями Данилевскаго изъ той главы

---

[1]) Здѣсь имѣется въ виду то, что Данилевскій говоритъ о мадьярахъ, полякахъ, румынахъ и ново-грекахъ, а именно: что они должны будутъ волей-неволей войти въ составъ россійско-славянскаго міра, къ которому они вовсе не желаютъ принадлежать, дорожа своею самостоятельностью.

его сочиненія, которая наиболѣе пригодна для характеристики его политическаго взгляда съ нравственной стороны. Глава эта называется *Борьба* и снабжена двумя знаменательными эпиграфами: во-первыхъ, русскою пословицей: «кто ни попъ, тотъ батька», а, во-вторыхъ, заявленіемъ графа Растопчина (изъ его донесенія разочаровавшемуся въ европейскихъ союзахъ императору Павлу), «что Россіи съ прочими державами не должно имѣть иныхъ связей, кромѣ торговыхъ», съ одобрительною отмѣткой императора: «святая истина»!

Указавши на неизбѣжность вооруженнаго столкновенія между Россіей и Европой (или, по крайней мѣрѣ, съ значительнѣйшею частью ея) изъ-за восточнаго вопроса, то-есть изъ-за свободы и независимости славянъ (?), изъ-за обладанія Цареградомъ, Данилевскій говоритъ: «Самый процессъ этой неизбѣжной борьбы, а не одни только ея желанные результаты, какъ это не разъ уже было высказано нами, считаемъ мы спасительнымъ и благодѣтельнымъ», и затѣмъ онъ ставитъ вопросъ: «каковъ долженъ быть нашъ образъ дѣйствій, дабы обезпечить за собою вѣроятность успѣха»? [1]). Отвѣтъ на этотъ вопросъ не отличается даже оригинальностью: намъ предлагаютъ руководствоваться относительно Европы исключительно тѣмъ способомъ дѣйствія, который въ просторѣчіи называется мошенничествомъ, а по-книжному — маккіавелизмомъ. Но пусть говоритъ самъ Данилевскій: «Въ продолженіе этой книги мы постоянно проводимъ мысль, что Европа — не только нѣчто намъ чуждое, но даже враждебное, что ея интересы не только не

[1]) *Россія и Европа*, изд. 1888 г., стр. 475.

могутъ быть нашими интересами, но, въ большинствѣ случаевъ, прямо имъ противуположны. Изъ этого, однако, еще не слѣдуетъ, чтобы мы могли или должны были прервать всякія сношенія съ Европой, оградить себя отъ нея китайскою стѣной; это не только невозможно, но было бы даже вредно, если бы и было возможно». Зачѣмъ, въ самомъ дѣлѣ, разбойникъ станетъ ограждать себя китайскою стѣной отъ людей, которыхъ онъ собирается ограбить? Это для него не только невозможно, но было бы и вредно. «Но, — продолжаетъ Данилевскій,— если невозможно и вредно устранить себя отъ европейскихъ дѣлъ, то весьма возможно, полезно и даже необходимо смотрѣть на эти дѣла всегда и постоянно съ нашей *особой* русской точки зрѣнія, примѣняя къ нимъ какъ *единственный* критеріумъ оцѣнки: какое отношеніе можетъ имѣть то или другое событіе, направленіе умовъ, та или другая дѣятельность вліятельныхъ личностей къ нашимъ *особеннымъ* русско-славянскимъ цѣлямъ; какое они могутъ оказать препятствіе или содѣйствіе имъ? Къ безразличнымъ въ этомъ отношеніи лицамъ и событіямъ должны мы оставаться совершенно равнодушными, какъ будто бы они жили и происходили на лунѣ; тѣмъ, которыя могутъ приблизить насъ къ нашей цѣли, должны всемѣрно содѣйствовать и всемѣрно противиться тѣмъ, которыя могутъ служить ей препятствіемъ, *не обращая при этомъ ни малѣйшаго вниманія на ихъ безотносительное значеніе—на то, каковы будутъ ихъ послѣдствія для самой Европы, для человѣчества, для свободы, для цивилизаціи.*

«Безъ ненависти и безъ любви (ибо въ этомъ чуждомъ мірѣ ничто не можетъ и не должно возбуждать ни нашихъ симпатій, ни нашихъ антипатій), равно-

душные и къ красному, и къ бѣлому, къ демагогіи и къ деспотизму, и къ легитимизму и къ революціи, къ нѣмцамъ, къ французамъ, къ англичанамъ, къ итальянцамъ, къ Наполеону, Бисмарку, Гладстону, Гарибальди, — мы должны быть вѣрнымъ другомъ и союзникомъ тому, кто хочетъ и можетъ содѣйствовать нашей единой и неизмѣнной цѣли. Если цѣною нашего союза и дружбы мы дѣлаемъ шагъ впередъ къ освобожденію и объединенію славянства, приближаемся къ Цареграду, не совершенно ли намъ все равно: купятся ли этою цѣною Египетъ Франціей или Англіей, рейнская граница—французами или вогезская—нѣмцами, Бельгія—Наполеономъ или Голландія—Бисмаркомъ»? [1]).

Признавши, что для европейскихъ народовъ и государствъ всего естественнѣе и полезнѣе держаться системы политическаго равновѣсія, Данилевскій выводитъ отсюда заключеніе, что мы должны стараться о нарушеніи этого равновѣсія во вредъ Европѣ. «Если Россія,—говоритъ онъ,—не принадлежитъ къ Европѣ ни по кровному родству, ни по усыновленію, если главныя цѣли Европы и Россіи (или, точнѣе, славянства, которому она служитъ представительницею) противоположны одна другой, взаимно отрицаютъ другъ друга уже по коренной исторической противуположности, глубоко лежащей въ самомъ основномъ планѣ цѣлаго длиннаго періода всемірной исторіи, то само собою разумѣется, что Россія заинтересована не въ охраненіи, не въ возстановленіи этого равновѣсія, а въ совершенно противномъ. Европа не случайно, а существенно намъ враждебна; слѣдовательно, только

---

[1]) *Тамъ же*, стр. 480—482.

тогда, когда она враждуетъ сама съ собою, можетъ она быть для насъ безопасной» [1]). «Именно, равновѣсіе политическихъ силъ Европы вредно и даже гибельно для Россіи, а нарушеніе его *съ чьей бы то ни было стороны* выгодно и благодѣтельно» [2]). «Намъ необходимо, слѣдовательно, отрѣшиться отъ мысли о какой бы то ни было солидарности съ европейскими интересами» [3]).

Наивная безнравственность общаго взгляда соединяется у Данилевскаго съ видимымъ отсутствіемъ политической сообразительности. По его представленію, во главѣ будущей европейской коалиціи противъ Россіи будетъ Франція, а единственными нашими союзниками будутъ пруссаки. «Россія, — говоритъ онъ,—должна будетъ видѣть и Францію наравнѣ съ Англіей въ числѣ *главныхъ* своихъ враговъ и противниковъ при рѣшеніи восточнаго вопроса» [4]). Далѣе Франція называется первою: «Весьма велики, конечно, нормальныя государственныя силы Европы, или даже той коалиціи, которая образуется противъ Россіи, когда наступитъ время серьезнаго рѣшенія восточнаго вопроса,—коалиціи, имѣющей, по всѣмъ вѣроятіямъ, составиться изъ *Франціи*, Англіи, Австріи, а, можетъ быть, и Италіи» [5]). Но бояться намъ нечего, по мнѣнію нашего автора, и потому, между прочимъ, что за насъ Пруссія. «Для Россіи,—говоритъ онъ,—важна помощь Пруссіи, ибо ни на какую другую, въ Старомъ Свѣтѣ, по крайней мѣрѣ, ей разсчитывать не-

---

[1]) *Тамъ же*, стр. 483.
[2]) *Тамъ же*, стр. 486.
[3]) *Тамъ же*, стр. 488.
[4]) *Тамъ же*, стр. 496.
[5]) *Тамъ же*, стр. 504.

возможно» [1]). И далѣе: «Мы полагаемъ, что въ теперешнемъ положеніи дѣлъ Россія не можетъ имѣть другого союзника, какъ Пруссія, такъ же точно, какъ и Пруссія другого союзника, какъ Россія; и союзъ ихъ можетъ быть союзомъ благословеннымъ, потому что у обѣихъ цѣль правая» [2]). Вотъ неожиданное обращеніе къ этическому принципу въ политикѣ, столь рѣшительно отвергнутому. Впослѣдствіи, конечно, намъ придется поссориться и съ Пруссіей, такъ какъ это тоже Европа, но при рѣшеніи восточнаго вопроса, при взятіи Цареграда, пруссаки, все-таки, намъ помогутъ противъ Франціи. Таково предвидѣніе Данилевскаго. А на самомъ дѣлѣ могло бы случиться нѣчто иное. Если бы безусловно-отрицательное отношеніе къ Европѣ и варварскій маккіавелизмъ нашего автора стали извѣстны во Франціи, и если бы французы увидали тутъ обще-русскій взглядъ, то это, конечно, побудило бы ихъ поладить съ Германіей и приступить къ тройственному (или нынѣ уже четверному) союзу, который въ такомъ случаѣ поставилъ бы вопросъ уже не о Цареградѣ, а о Кіевѣ. Если бы такая громада, какъ Россія, воодушевлялась еще коварствомъ и безпощадностью, если бы мнимый медвѣдь вдругъ оказался тигромъ, то всѣмъ сосѣдямъ пришлось бы оставить свои домашніе счеты и соединиться противъ общаго врага. Тогда, дѣйствительно, теорія Данилевскаго о безусловномъ антагонизмѣ между Европой и Россіей получила бы практическое осуществленіе, вопросъ только: въ чью пользу?

Такъ какъ Н. Н. Страховъ упорно закрываетъ

---

[1]) *Тамъ же*, стр. 197.

[2]) *Тамъ же*, стр. 198.

глаза на проповѣдь насилія и обмана въ книгѣ *Россія и Европа*, то его самого, во всякомъ случаѣ, нельзя обвинить въ сознательной солидарности съ этою проповѣдью. Несмотря на воинственное заглавіе его собственной книги, трудно заподозрить почтеннаго критика въ шовинизмѣ, а маккіавелизмъ, иногда имъ проявляемый, относится болѣе къ его литературнымъ противникамъ, нежели къ европейскимъ державамъ. Къ какому же, однако, нравственному результату приводитъ его теорія Данилевскаго, такъ, какъ *онъ* ее понимаетъ? *Чего* на основаніи ея онъ желаетъ и требуетъ для своего народа? Н. Н. Страховъ высказалъ это самымъ недвусмысленнымъ образомъ въ концѣ своей статьи *Наша культура и всемірное единство*. *Будемъ сами собою*—вотъ, въ концѣ-концовъ, все, что намъ нужно по его мнѣнію [1]). «Будемъ сами собою»,—значитъ, намъ нечего думать ни о какомъ существенномъ, коренномъ улучшеніи нашей жизни, ни о какомъ высокомъ идеалѣ, *мы и такъ хороши*. Проповѣдь національнаго самодовольства—вотъ окончательное заключеніе, выведенное изъ теоріи культурно-историческихъ типовъ главнымъ ея защитникомъ въ нашей литературѣ. Этимъ онъ, самъ того не замѣчая, произнесъ рѣшительный судъ и осужденіе излюбленному имъ ученію не только съ узко-моральной, но и вообще съ практической точки зрѣнія. Ибо возведенное въ принципъ національное самодовольство неизбѣжно останавливаетъ не только нравственные, но и всякіе успѣхи народной жизни. «Мы и такъ хороши»—этотъ китайскій принципъ для народа историческаго есть прямое начало духовной смерти и

---

[1]) *Б. съ З.*, стр. 281, 282.

разложенія. Какое счастье, что наши предки, создавшіе Россію, думали не такъ, какъ г. Страховъ и К°. Еслибъ новгородцы въ IX вѣкѣ сказали: мы и такъ хороши! — то не было бы русскаго государства; если бы этого мнѣнія держался Владиміръ Кіевскій, то вся Русь (а не одни только патріотическіе публицисты) осталась бы безъ христіанства; если бы Страховымъ XVII в. удалось убѣдить Петра Великаго, что мы и такъ хороши, то нынѣшнему г. Страхову не пришлось бы ни разбирать Пушкина, Толстаго и Тургенева, ни издавать книжекъ о вѣчныхъ истинахъ съ эпиграфомъ изъ Спинозы, ни даже бороться съ Западомъ во имя западныхъ идей.

III.

Было бы несправедливо разстаться съ Н. Н. Страховымъ, не упомянувши о его раскаяніи. Почтенный критикъ кается въ рѣзкости своей полемики противъ проф. Тимирязева и меня, признается, что онъ самъ испортилъ дѣло, что его грѣхъ попуталъ, и пытается хоть сколько-нибудь извинить себя передъ читателями [1]). Первое извиненіе, это — разочарованіе, въ которое мы повергли защитника Данилевскаго.

---

[1]) *Б. съ З.*, стр. 543 и 546. Не сомнѣваясь въ искренности этого раскаянія, къ сожалѣнію, не могу считать его серьезнымъ. Г. Страховъ недоволенъ, что «такъ вышло», но, въ сущности, онъ очень доволенъ собою. Какъ объяснить иначе, что онъ буквально, безъ малѣйшихъ поправокъ, выпусковъ и оговорокъ, воспроизводитъ въ настоящемъ изданіи всѣ свои полемическіе грѣхи, въ которыхъ при концѣ книги какъ будто кается? Дѣло доходитъ до того, что на стр. 221 читатель находитъ повторенную безъ всякой оговорки *фактическую ошибку* г. Страхова, весьма обидную для его противника, а на стр. 299, *если только дойдетъ до нея*, можетъ прочесть и поправку г. Страхова, признающагося въ этой своей ошибкѣ. Или, быть можетъ, проповѣдникъ серьезнаго умственнаго труда просто полѣнился перечесть свои статьи прежде ихъ перепечатанія?

«Вспоминая теперь,—пишетъ онъ, — весь ходъ этого дѣла, я вижу, что оно съ самаго начала пошло неправильно. Уже первыя мои ожиданія были жестоко обмануты. Когда, вотъ уже скоро три года тому назадъ, я узналъ, что противъ *Дарвинизма* читалъ лекцію г. Тимирязевъ, а также когда потомъ Вл. С. Соловьевъ извѣстилъ меня, что онъ пишетъ противъ *Россіи и Европы*, то первое чувство мое, и въ томъ, и въ другомъ случаѣ, была наивная радость, что дорогая мнѣ книга встрѣтила такого достойнаго противника, имѣющаго право и возможность серьезно вести это дѣло. Но потомъ мнѣ пришлось горько пожалѣть. Оба противника, какъ оказалось, сочли ниже своего достоинства разсматривать вопросы, поставленные Н. Я. Данилевскимъ. Совершенно не соглашаясь съ его взглядами, они опровергали его очень просто, — доказывали, что онъ вовсе не имѣетъ права судить о предметахъ, о которыхъ писалъ. А именно, одинъ изъ критиковъ доказывалъ «малое знакомство Данилевскаго съ данными исторіи и филологіи», а другой настаивалъ на его «диллетантизмѣ въ естественныхъ наукахъ и особенно на недостаткѣ логики» [1]). Если бы и въ самомъ дѣлѣ я ограничился только тѣмъ, что доказывалъ малое знакомство Данилевскаго съ данными исторіи и филологіи, не дающее ему права строить историческія теоріи, то въ чемъ тутъ бѣда? Г. Страховъ допускаетъ, конечно, что существуютъ вообще и такіе люди, которые не имѣютъ моральнаго права выступать съ историческими теоріями, именно люди, незнакомые съ исторіей. Значитъ, вопросъ только въ

---

[1]) *Б. съ З.*, стр. 543 и 544.

томъ, принадлежитъ ли къ ихъ числу авторъ *Россіи и Европы*, или нѣтъ? Если принадлежитъ, то этого фактическаго указанія съ моей стороны было бы, пожалуй, и достаточно. Если же не принадлежитъ, то его защитнику слѣдовало на мое «простое» опровerженіе отвѣтить столь же просто, именно показать, что данныя исторіи и филологіи, на которыя я ссылаюсь, не противорѣчатъ мыслямъ Данилевскаго.

Гораздо болѣе замѣчательно второе извиненіе, представляемое г. Страховымъ: онъ увѣряетъ, что наше (т.-е. проф. Тимирязева и мое) нападеніе на Данилевскаго возмутило его, главнымъ образомъ, потому, что западничество у насъ въ настоящее время необыкновенно популярно, а славянофильство такъ забито и загнано, что нужна особая «бодрость и вѣра», чтобы писать въ славянофильскомъ духѣ. Это заявленіе настолько неправдоподобно, что мнѣ необходимо привести подлинный текстъ. «Когда наши писатели, — говоритъ г. Страховъ, — начинаютъ ссылаться на авторитетъ Запада, когда раздаются, какъ у моихъ противниковъ, рѣчи о лучшихъ умахъ Европы, о могучемъ движеніи европейской науки, о гигантахъ научной мысли, то я не могу слышать этого равнодушно, ибо хорошо понимаю, какъ это дѣйствуетъ. Я знаю, что и юноши, и старики, и женщины вдругъ шалѣютъ отъ этихъ рѣчей, что въ ихъ глазахъ начинаетъ ходить свѣтлый туманъ, что они теряютъ способность что-нибудь ясно видѣть и правильно понимать. Тогда ихъ можно увѣрить, что на Западѣ скоро, очень скоро, завтра же сбудутся самыя лучшія чаянія нашего сердца и разрѣшатся самые высокіе запросы нашего ума. О Россіи же если вы скажете, что ея исторія не имѣетъ никакого

содержанія, что ея религія была и есть одно суевѣріе, что у насъ нѣтъ ни единаго здраваго общественнаго начала, что русскіе даже неспособны имѣть умъ и совѣсть, а всегда имѣли и теперь имѣютъ одну подлость, то такія рѣчи будутъ приняты съ истиннымъ восторгомъ. Вотъ почему писатели, вздумавшіе играть на этихъ струнахъ, такъ глубоко меня возмущаютъ» [1]).

Не говоря уже о томъ, что читатели г. Страхова на основаніи этой тирады имѣютъ право думать, что проф. Тимирязевъ или я, а, можетъ быть, и мы оба утверждали, что русскіе неспособны имѣть умъ и совѣсть и т. д., не говоря уже объ этомъ, общій смыслъ разсужденія поистинѣ изумителенъ. Очевидно, г. Страховъ находится подъ вліяніемъ особаго рода галлюцинаціи. Впечатлѣнія, полученныя имъ въ началѣ его литературной дѣятельности, были настолько сильны, что сохранили и нынѣ, несмотря на совершенно перемѣнившіяся обстоятельства, всю свою живость и реальность. Старому сотруднику *Времени*, *Эпохи* и *Зари* все еще мерещится тогдашняя неудачная борьба съ Западомъ, ему кажется, что и теперь, какъ въ шестидесятыхъ годахъ, славянофильство и націонализмъ идутъ противъ теченія, а западничество и либерализмъ — по теченію. Между тѣмъ, чтобы очнуться отъ этого сновидѣнія, ему стóитъ только предложить себѣ одинъ вопросъ: по теченію или противъ теченія идетъ единомышленная ему націоналистическая газета *Новое Время*, самый популярный и распространенный органъ современной русской печати?

Кажется, впрочемъ, кошмаръ торжествующаго за-

---

[1]) *Б. съ З.*, стр. 548 и 549.

падничества и угнетеннаго славянофильства лишь по временамъ посѣщаетъ г. Страхова. Онъ былъ свободенъ отъ этого наважденія, когда писалъ предисловіе къ своему послѣднему изданію. Здѣсь мы читаемъ слѣдующее: «По мѣрѣ пробуждающихъ сознаніе событій и по мѣрѣ умственнаго роста Россіи славянофильство стало проявляться все сознательнѣе и опредѣленнѣе, такъ что его великая идея, къ удивленію нашихъ западниковъ, считавшихъ ее за выдумку нѣсколькихъ несуразныхъ чудаковъ, пріобрѣла у насъ уже не мало твердости, уваженія и распространенія. У нея есть уже цѣлая литература, и какая литература! Западническіе мыслители, несомнѣнно, уступаютъ ей не по объему, а по достоинству своихъ писаній. Очевидно, это идея органическая, ростущая и раскрывающаяся своею внутреннею силой» [1]).

И такъ, оказывается, что забитое и загнанное славянофильство процвѣтаетъ въ высшей степени. Правда, г. Страховъ былъ бы въ большомъ затрудненіи, если бы отъ него потребовали точныхъ указаній насчетъ этой удивительной литературы, посвященной развитію славянофильской идеи. Конечно, скромность помѣшала бы ему назвать свою «борьбу съ Западомъ» и, слѣдовательно, все свелось бы опять къ той же единственной книгѣ *Россія и Европа*, которая именно и составляетъ предметъ спора. Но это невѣрное показаніе о несуществующей литературѣ вполнѣ искупается слѣдующимъ затѣмъ, совершенно правдивымъ, хотя со стороны г. Страхова и неблагоразумнымъ признаніемъ, что славянофильство въ настоящее время достигло у насъ такого преобладанія, что оно, съ

---

[1]) *Б. съ З.*, стр. VIII.

одной стороны, увлекаетъ глупцовъ, беззащитныхъ противъ всякаго господствующаго теченія, а съ другой стороны, людей нечестныхъ, находящихъ для себя выгоднымъ примыкать къ этому направленію. Вотъ подлинныя слова г. Страхова: «Въ настоящее время у насъ явилось довольно много консерваторовъ, монархистовъ, защитниковъ православія, націоналистовъ, самобытниковъ и т. п. Но огромное большинство ихъ руководится только инстинктивнымъ чувствомъ, и если у иныхъ это чувство вполнѣ чистое, то сколько такихъ, у которыхъ оно искажено или вовсе замѣщено горячимъ своекорыстіемъ! Между тѣмъ, думать и учиться никто не хочетъ, и если кто умствуетъ и пишетъ, то хватается за что попало для подтвержденія своихъ мнѣній и вожделѣній и, такимъ образомъ, часто только пачкаетъ свѣтлую идею всею грязью своего невѣжества и дурнаго сердца» [1]).

Теперь мы знаемъ отъ самого г. Страхова, на *какихъ* струнахъ приходится въ настоящее время играть тѣмъ людямъ, которые заботятся не о правдѣ, а объ удовлетвореніи своего «горячаго своекорыстія», теперь мы знаемъ, на чьей сторонѣ слѣпые инстинкты, невѣжество и дурныя страсти. Впрочемъ, въ послѣдней книгѣ Н. Н. Страхова мы находимъ признанія еще болѣе важныя. Съ истиннымъ удовольствіемъ могу закончить нынѣшній споръ нѣсколькими разсужденіями и замѣчаніями моего почтеннаго противника, съ которыми я безусловно согласенъ и на которыя считаю особенно полезнымъ обратить вниманіе читателей.

«Наша нынѣшняя цивилизація, — пишетъ г. Страховъ, — наша наука, литература и пр., — все это едва

[1]) *Б. съ З.*, тамъ же.

имѣетъ исторію, все это недавно и блѣдно, какъ запоздалое и усильное подражаніе. Мы не можемъ похвалиться нашимъ развитіемъ и не смѣемъ ставить себя на ряду съ другими, болѣе счастливыми племенами. Такъ на насъ смотрятъ, и мы сами чувствуемъ, что много справедливаго въ этомъ взглядѣ» [1]). Когда мы ищемъ въ себѣ какой-нибудь точки опоры, то «наши мысли обращаются къ единому видимому и ясному проявленію народнаго духа, къ нашему государству. Одно у насъ есть: мы создали, защитили и укрѣпили нашу государственную цѣлость, мы образуемъ огромное и крѣпкое государство, имѣемъ возможность своей независимой жизни. Не мало было для насъ въ этомъ отношеніи опасностей и испытаній, но мы выдержали ихъ.

«Что же, однако, изъ этого слѣдуетъ? Для насъ самостоятельность есть великое благо, но каковъ можетъ быть ея вѣсъ въ глазахъ другихъ? Намъ скажутъ, что государство, конечно, есть возможность самостоятельной жизни, но еще далеко не самая жизнь. Государство есть форма весьма простая, проявленіе весьма элементарное. Самые дикіе и первобытные народы легко складывались въ государство. Если государство крѣпко, то это, конечно, хорошій знакъ, но только знакъ, только надежда, только первое заявленіе народной жизни [2]).

«И такъ, яснѣе или темнѣе мы чувствуемъ недостатокъ нашего образованія, несоразмѣрность нашей государственной силы съ нашимъ нравственнымъ значеніемъ» [3]).

---

[1]) *Б. съ З.*, стр. 114.
[2]) *Тамъ же*, стр. 115.
[3]) *Тамъ же*, стр. 117.

«Очевидно, наше дѣло было бы вполнѣ оправдано, если бы мы могли отвѣчать нашимъ западнымъ противникамъ такъ: «Вы ошибаетесь въ своемъ высокомъ значеніи; вы ослѣплены своею цивилизаціей, и въ этомъ ослѣпленіи не хотите или не умѣете видѣть, что съ вами борется и соперничаетъ *не азіатское варварство, а другая цивилизація, болѣе крѣпкая и твердая,—наша русская цивилизація*». «Сказать это легко,— продолжаетъ г. Страховъ, — но, спрашивается, чѣмъ мы можемъ доказать это? Кромѣ насъ, русскихъ, никто не повѣритъ нашимъ притязаніямъ, потому что мы не можемъ ихъ ясно оправдать, не можемъ выставить никакихъ очевидныхъ идей, всѣхъ убѣдительныхъ признаковъ, проявленій, результатовъ, которые заставили бы признать дѣйствительность нашей русской цивилизаціи. Все у насъ только въ зародышахъ, въ зачаткѣ; все въ первичныхъ, неясныхъ формахъ; все чревато будущимъ, но неопредѣленно и хаотично въ настоящемъ. Вмѣсто фактовъ, мы должны оправдываться предположеніями, вмѣсто результатовъ—надеждами, вмѣсто того, что есть, тѣмъ, что будетъ или можетъ быть» [1]).

«Мы тогда только будемъ правы въ своихъ собственныхъ глазахъ, когда повѣримъ въ будущность еще хаотическихъ, еще несложившихся и невыяснившихся элементовъ духовной жизни русскаго народа. *Но только вѣрить мало, и только тѣшить себя надеждами неизвинительно.* На насъ лежитъ обязанность понять эти элементы, слѣдить за ихъ развитіемъ и способствовать ему всѣми мѣрами. Намъ можетъ быть сладка наша вѣра въ народъ и пріятны наши блестящія на-

---

[1]) *Тамъ же*, стр. 121, 122.

дежды. Но не забудемъ и горькаго; не забудемъ, что *на насъ лежитъ тяжелый долгъ* — оправдать нашу народную гордость и силу» [1]).

«Если Россія не содержитъ въ себѣ крѣпкихъ духовныхъ силъ, если она не проявитъ ихъ въ будущемъ въ ясныхъ и могучихъ формахъ, то ей грозитъ вѣчное колебаніе, вѣчныя опасности.

«Русскія духовныя силы! Гдѣ онѣ? Кто, кромѣ насъ, имъ повѣритъ, пока онѣ не проявятся съ осязаемою очевидностью, съ непререкаемою властью? А ихъ развитіе и раскрытіе — оно требуетъ вѣковой борьбы, труда и временно тяжелыхъ усилій, слезъ и крови» [2]).

«Говоря о мнѣніи Европы, не будемъ малодушно утѣшаться тѣмъ, что она на насъ клевещетъ, что она обнаруживаетъ жалкое незнаніе всего русскаго, завистливую злобу къ силѣ Россіи и проч. Скажемъ лучше прямо: Европа не знаетъ насъ, потому что мы еще не сказались ей, еще не заявили для всѣхъ ясно и несомнѣнно тѣ глубокія духовныя силы, которыя хранятъ насъ, даютъ намъ крѣпость» [3]).

«Но, во всякомъ случаѣ, противъ (?) культуры должна стать культура, а не что-нибудь другое» [4]).

«Если мы не поддадимся малодушію, то мы не испугаемся никакихъ вопросовъ, никакихъ сравненій и требованій. Кто чувствуетъ въ себѣ силы, тотъ не боится указанія на труды и обязанности, на высокія цѣли, которыхъ долженъ достигнуть» [5]).

«Есть самолюбія, которыя удовлетворяются малымъ;

---

[1]) *Тамъ же*, стр. 126.
[2]) *Тамъ же*, стр. 127.
[3]) *Тамъ же*, стр. 138.
[4]) *Тамъ же*, стр. 145.
[5]) *Тамъ же*, стр. 139.

ужели можно обвинять меня за то, что я пожелалъ для Россіи *слишкомъ многаго*, что я выразилъ нетерпѣливое ожиданіе *нравственной побѣды* Россіи надъ Европой?» [1]).

Такъ писалъ одинъ изъ видныхъ послѣдователей славянофильства въ 1863 году, и все это онъ воспроизвелъ теперь безъ всякихъ оговорокъ. Я считаю своимъ долгомъ отмѣтить все хорошее въ книгѣ моего противника, но не берусь согласить внутреннія противорѣчія въ его мысляхъ. Думаю, что даже и невозможно никакое примиреніе между проповѣдью національныхъ *обязанностей*, требованіемъ *оправдать* нашу силу и проповѣдью національнаго самодовольства, заявленіемъ, что намъ нужно только быть самими собой, ибо мы и такъ хороши. Н. Н. Страховъ подписалъ приговоръ не себѣ только, а цѣлому направленію нашей общественной мысли, которое, по словамъ этого автора, «поддалось малодушію» и «удовлетворилось малымъ».

---

[1]) *Тамъ же*, стр. 133.

VI.

СЧАСТЛИВЫЯ МЫСЛИ Н. Н. СТРАХОВА.

Генрихъ Рюккертъ въ своемъ сочиненіи «Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung» (Leipzig, 1857), отвергая мысль о единой культурѣ, общей для всего человѣчества, говоритъ, между прочимъ (т. I, стр. 95), что «такое исключительное понятіе о существованіи и правѣ одного единственнаго *культурнаго типа* (Culturtypus) опровергается уже самимъ опытомъ, который находитъ въ прошедшемъ и въ настоящемъ—а слѣдовательно, до нѣкоторой степени уполномочиваетъ ожидать и въ будущемъ—существованіе и независимую совмѣстность многихъ такихъ типовъ. Съ нѣкоторой высшей точки зрѣнія уже оказалось (для насъ) правомочіе *различныхъ культурныхъ типовъ* на относительно-вѣчное существованіе (von einem höherem Standpunkte aus hat sich auch schon die Berechtigung verschiedener Culturtypen auf ein relativ-ewiges Dasein ergeben). Допуская далѣе, какъ возможное въ будущемъ, извѣстное органическое взаимодѣйствіе этихъ культурныхъ типовъ (ein gewisses organisches Ineinandergreifen verschiedener grossen Culturtypen), Рюккертъ

указываетъ на слѣдующей (96) страницѣ, что это только отвлеченная возможность, и что слѣдуетъ также допустить другую гипотезу, а именно, что вовсе не произойдетъ такого взаимодѣйствія между великими культурными типами человѣчества, которые изначала даны какъ индивидуальности и, слѣдовательно, на-вѣки необходимы (zwischen den verschiedenen grossen Culturtypen der Menschheit die als Individualitäten von Anfang an gegeben und folglich auch für ewig nothwendig sind). Передъ тѣмъ, на стр. 93 и 94, развивая тѣ же мысли, авторъ кромѣ слова: *типы* — употребляетъ еще выраженія: *культурно-историческіе* организмы и *культурно-историческія* индивидуальности. Вообще же въ одной этой небольшой главѣ, всего на пяти страницахъ, слово *типъ* (*культурный типъ*, *типъ культуры* и т. д.) встрѣчается ровно двадцать разъ, а слово *культурно-историческій* въ этомъ особомъ смыслѣ, т.-е. въ примѣненіи къ извѣстнымъ группамъ въ человѣчествѣ—три раза.

Сосчитать это я долженъ былъ потому, что г-ну Страхову (въ его статьѣ: «Новая выходка противъ книги Н. Я. Данилевскаго») пришла счастливая мысль утверждать, что Рюккертъ не высказывалъ идеи культурно-историческихъ типовъ — «и вовсе не употребляетъ ни слова *культурно-историческій*, ни слова *типъ*, —терминовъ Данилевскаго» («Нов. Вр.», № 5231, стр. 2, столб. 7). Это до чрезвычайности невѣрное показаніе сдѣлано г. Страховымъ, какъ онъ говоритъ, для того, чтобы «обличить» меня (столб. 4). При всей моей привычкѣ къ разнаго рода обличеніямъ, такое странное—признаюсь—встрѣчаю въ первый разъ.

Странности въ этой статьѣ начинаются, впрочемъ, съ самаго начала, съ эпиграфа. Принимаясь вновь за-

щищать и восхвалять дорогую ему книгу, г. Страховъ во главѣ этой явно-пристрастной апологіи поставилъ пословицу: *не по хорошу милъ, а по милу хорошъ*! Кто въ чемъ,—а г. Страховъ счастливъ въ эпиграфахъ. Издавая книжку въ защиту механическаго міровоззрѣнія въ его крайности и односторонности, исключающей всякое реальное бытіе духовныхъ силъ и дѣятелей, онъ украсилъ ее изреченіемъ *о любви къ Богу*. Ополчившись въ первый разъ противъ моего разбора книги: «Россія и Европа»,—той самой книги, гдѣ Данилевскій весьма рѣшительно, хотя и невѣжественно, нападалъ на моего отца, за историческіе взгляды котораго я стою, г. Страховъ догадался избрать девизомъ своей полемики заповѣдь: *чти отца твоего и матерь твою*. Это было такъ удачно, что теперь, черезъ два съ половиной года послѣ того, какъ онъ выступилъ съ этою счастливою мыслью, почтенный критикъ еще разъ къ ней возвращается, чтобы дать ей слѣдующее, также весьма удачное объясненіе: «конечно, прежде и больше всего я отношу заповѣдь къ себѣ самому, а потомъ предлагаю ее и другимъ, не одному г. Соловьеву» (столб. 2). Конечно, авторитетъ Моисея, «предложившаго» эту заповѣдь именемъ Божіимъ болѣе трехъ тысячъ лѣтъ тому назадъ, нуждался теперь въ авторитетномъ подтвержденіи со стороны г. Страхова, и, конечно, самый подходящій для этого способъ состоялъ въ томъ, чтобы взять пятую заповѣдь эпиграфомъ къ полемикѣ изъ-за теоріи культурно-историческихъ типовъ. По-истинѣ счастливая мысль! Что касается до пословицы: *не по хорошу милъ; а по милу хорошъ*,—то всякій пойметъ и безъ объясненій автора, что это «прежде и больше всего» относится къ нему самому,

къ его собственному восхваленію излюбленной имъ книги.

Г-нъ Страховъ — хотя и считаетъ своею обязанностью предлагать заповѣди — отличается, тѣмъ не менѣе, отъ Моисея одною характерною чертою. Еврейскій законодатель, какъ извѣстно, въ порывѣ священнаго негодованія не задумался разбить скрижали завѣта, хотя слова на нихъ и были начертаны не земною рукой. Г-нъ Страховъ, совершенно напротивъ, — хотя въ качествѣ врага всякаго спиритизма, и не можетъ утверждать за своими писаніями никакого сверхъестественнаго происхожденія, — хранитъ однако, какъ неприкосновенную святыню, даже тѣ свои разглагольствія, которыя онъ самъ долженъ признать неотносящимися къ дѣлу придирками (столб. 3) и «мелочами» (столб. 7). Онъ даже извиняется передъ читателями въ этихъ мелочахъ, но зачеркнуть ихъ считаетъ святотатствомъ. А между тѣмъ и писать-то ихъ не было никакого уважительнаго повода. Въ самомъ дѣлѣ, помимо столь удачно поднятаго г. Страховымъ вопроса о книгѣ Рюккерта, всѣ эти пространныя мелочи, за которыя онъ долженъ просить извиненія у читателей, вызваны одною, мимоходомъ упомянутою въ моей статьѣ, біографическою подробностью да двумя подстрочными примѣчаніями. Сообщивъ содержаніе одного изъ нихъ, именно о томъ, что старые славянофилы, *повидимому*, не считали автора «Россіи и Европы» за своего человѣка, г. Страховъ восклицаетъ: «вотъ на какіе аргументы напираетъ нынѣ г. Соловьевъ» (столб. 3). Странный способъ напирать на аргументы, относить ихъ въ подстрочныя примѣчанія! Впрочемъ, отыскивая у меня мнимые аргументы, чтобы отвести глаза читателей отъ неудобныхъ дѣй-

ствительныхъ, изобрѣтательный критикъ попадаетъ и еще удачнѣе. Такъ, одинъ изъ этихъ «новыхъ аргументовъ», которыми я, какъ онъ выражается, стараюсь «подорвать авторитетъ (!!) Н. Я. Данилевскаго», онъ находитъ въ упомянутомъ мною вскользь фактѣ, что авторъ «Россіи и Европы» былъ въ молодости фурьеристомъ. Въ самомъ дѣлѣ, какое злостное ухищреніе съ моей стороны! Теперь уже навѣрное Данилевскій совсѣмъ погибъ въ глазахъ читателей «Русской Мысли». Славянофила еще перенести можно, но фурьериста никогда!

Въ полемикѣ, какъ извѣстно, очень рѣдко удается что-нибудь окончательно уяснить. Поэтому я съ удовольствіемъ настаиваю на томъ, что въ спорѣ съ г. Страховымъ по крайней мѣрѣ одинъ пунктъ выяснился для меня вполнѣ. А именно, я съ совершенною несомнѣнностью убѣдился, что у моего противника терминъ *культурно-историческій типъ* не соединяется ни съ какимъ опредѣленнымъ понятіемъ, что онъ собственно ничего не разумѣетъ подъ этимъ выраженіемъ и можетъ по его поводу «предлагать» читателямъ только свои обычныя счастливыя мысли. Одною изъ нихъ, особенно яркою, — именно, что культурные типы расчленяются на событія,—я и воспользовался къ неудобству г. Страхова, который, не хуже меня зная въ чемъ дѣло, постарался прикрыть свое безнадежное положеніе въ этомъ пунктѣ молчаніемъ. Но онъ не сообразилъ, что молчаніе тутъ было бы цѣлесообразно только тогда, когда бы оно было обоюдно, и вотъ теперь, вынужденный хоть что-нибудь сказать объ этой важной, но непріятной для него матеріи, онъ посвящаетъ ей слѣдующее подстрочное примѣчаніе: «это расчлененіе анатомическихъ группъ на событія

г. Соловьевъ выдвигаетъ противъ меня уже въ третій разъ; доживу ли я до того, что онъ, наконецъ, обратитъ вниманіе на мой отвѣтъ и заглянетъ въ книгу Данилевскаго» (стр. 3, столб. 2). Зачѣмъ мнѣ по этому поводу заглядывать въ книгу Данилевскаго, на котораго я никакъ не возлагаю отвѣтственности за всѣ счастливыя мысли его удачливаго защитника? А что касается до отвѣта г. Страхова, на который я долженъ обратить вниманіе, то о какомъ же собственно отвѣтѣ онъ говоритъ? Мысль о расчлененіи культурныхъ типовъ на событія была высказана г. Страховымъ въ его статьѣ: «Наша культура и всемірное единство» («Русск. Вѣстн.», іюнь 1888 г.); я обратилъ вниманіе читателей на эту счастливую мысль въ статьѣ «О грѣхахъ и болѣзняхъ» («Вѣстн. Европы», янв. 1889). Послѣ этого г. Страховъ возвращался къ нашему спору трижды, а именно въ статьѣ: «Послѣдній отвѣтъ г. Соловьеву» («Русск. Вѣстн.», февр. 1889); затѣмъ, послѣ этого псевдо-послѣдняго отвѣта, въ статьѣ: «Споръ изъ-за книгъ Данилевскаго» («Русск. Вѣстн.», декабрь 1889), и наконецъ, въ предисловіи къ 2-му изд. 2-го выпуска—«Борьба съ Западомъ». Но ни въ томъ, ни въ другомъ, ни въ третьемъ случаѣ, онъ ни однимъ словомъ не намекнулъ на вопросъ о расчлененіи культурныхъ типовъ; а теперь вдругъ патетически отсылаетъ меня къ какому-то несуществующему отвѣту. Но, быть можетъ, я дѣйствительно такъ слѣпъ, какъ утверждаетъ г. Страховъ; быть можетъ, по необходимости читая его послѣднія полемическія произведенія, я непонятнымъ образомъ пропустилъ въ нихъ самое главное, а именно, разъясненіе счастливой мысли о расчлененіи анатомическихъ группъ на событія. Въ та-

комъ случаѣ настоятельно прошу г. Страхова не скрывать отъ меня долѣе той страницы или тѣхъ страницъ въ упомянутыхъ его произведеніяхъ, гдѣ находится желаемое мною разъясненіе. Если онъ исполнитъ это столь законное и столь легкое требованіе, я совершенно серьезно обѣщаюсь признать свое ослѣпленіе, а г. Страхова провозгласить самымъ добросовѣстнымъ писателемъ во всей вселенной. Въ противномъ же случаѣ мнѣ придется,—оставляя безъ послѣдствій ссылку г. Страхова на отвѣтъ, котораго онъ никогда не давалъ, — настаивать на томъ грустномъ фактѣ, что не въ мѣру сердитый защитникъ «культурныхъ типовъ», обозначая ихъ какъ анатомическія группы, вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаетъ, что они расчленяются на событія, слѣдовательно никакой дѣйствительной мысли съ основнымъ терминомъ защищаемой имъ теоріи не соединяетъ.

Какъ яркую иллюстрацію избраннаго имъ эпиграфа: «не по хорошу милъ, а по милу хорошъ», г. Страховъ приводитъ изъ книги Данилевскаго и сопровождаетъ выраженіями своего восторга нѣсколько общихъ фразъ о еврействѣ, какія тысячи разъ повторялись всѣми писавшими объ этой націи и ея религіи (стр. 3, столб. 5). Что избитыя общія мѣста не только удовлетворяютъ г. Страхова, но и приводятъ его въ восхищеніе, это — его дѣло, и грѣха тутъ нѣтъ; что все несовпадающее съ излюбленною имъ умственною плоскостью возбуждаетъ въ немъ, по его собственному выраженію, «злую досаду»,—это не совсѣмъ хорошо, но довольно понятно, и большой бѣды тутъ также нѣтъ. Бѣда въ томъ, что и «восхищеніе», и «злая досада», служатъ для г. Страхова лишь способомъ отвлечь вниманіе читателей отъ существенныхъ

пунктовъ спора. Тотъ фактъ, что національная религія евреевъ получила универсально-историческое значеніе, настолько очевиденъ, что указаніе на него есть не болѣе какъ общее мѣсто. Но вопросъ въ томъ, какъ же съ этимъ общеизвѣстнымъ фактомъ согласить выставленный Данилевскимъ мнимо-историческій законъ, по которому духовныя начала одного культурнаго типа не передаются другимъ? Еврейство — по Данилевскому — есть особый культурный типъ, и слѣдовательно выработанное имъ духовное начало не могло сдѣлаться (еслибы только существовалъ упомянутый законъ) религіей многихъ другихъ (Данилевскій со свойственною ему точностью говоритъ: «всѣхъ») народовъ, принадлежащихъ не къ этому, а къ инымъ культурнымъ типамъ. Это явное противорѣчіе было указано г. Страхову неоднократно, но вотще: онъ готовъ говорить о чемъ угодно, — только не объ этомъ.

Помимо еврейства существуютъ еще другіе всемірно-историческіе факты, несовмѣстные съ мнимымъ закономъ духовной непроницаемости культурныхъ типовъ (буддизмъ, неоплатонизмъ и гностицизмъ, исламъ). Примирить эти дѣйствительные факты съ мнимымъ историческимъ закономъ Данилевскаго г. Страховъ не можетъ, а сознаться въ этой основной несостоятельности защищаемой имъ теоріи — не хочетъ. Поэтому ему не остается ничего другого, какъ подмѣнить вопросъ. «О чемъ, — восклицаетъ онъ, — Данилевскій не говоритъ, того онъ не знаетъ — хорошъ выводъ!» (стр. 3, столб. 4). Кому же, однако, принадлежитъ такой выводъ? Дѣло не въ томъ, о чемъ Данилевскій не говоритъ, а въ томъ, что̀ онъ говоритъ, и именно въ его мнимомъ законѣ непередаваемости духовныхъ

началъ отъ одного культурнаго типа другимъ; этому «закону» прямо противорѣчатъ указанныя историческія явленія, и слѣдовательно при достаточномъ знакомствѣ съ ними Данилевскій не могъ бы выставить своего столь невѣрнаго принципа,—развѣ только предположить, что этотъ писатель былъ крайне несообразителенъ или крайне недобросовѣстенъ, чего я о немъ не думалъ и не думаю, Что главное дѣло тутъ въ простомъ незнакомствѣ автора «Россія и Европа» съ историческими фактами—на это существуютъ не отрицательныя только, но и прямыя положительныя указанія. Изъ того, что Данилевскій не упоминаетъ, напримѣръ, о Филонѣ-іудеѣ, никакъ не слѣдуетъ (по справедливому, хотя и неумѣстному замѣчанію г. Страхова), чтобы онъ о немъ не зналъ. Но когда онъ прямо утверждаетъ, что всѣ представители такъ-называемаго «александрійскаго» просвѣщенія были чистые греки и что никакого духовнаго объединенія разноплеменныхъ началъ въ Александріи не происходило, то это уже съ полною несомнѣнностью доказываетъ, что онъ ничего не зналъ о Филонѣ-іудеѣ и о множествѣ другихъ «александрійцевъ», не принадлежавшихъ къ греческой націи и работавшихъ именно надъ синтезомъ эллинской мудрости съ религіозными идеями «варваровъ», т.-е. съ духовными началами іудейскаго, египетскаго, халдейскаго и т. д. «культурныхъ типовъ», — употребляя терминологію Рюккертъ-Данилевскаго.

Наиболѣе стараній приложилъ г. Страховъ къ защитѣ политическихъ взглядовъ Данилевскаго, причемъ также не обошлось безъ счастливыхъ мыслей. Такъ, выражая свое негодованіе по поводу моего, будто бы голословнаго, упрека автору «Россіи и Европы» за принесеніе живыхъ народностей въ жертву

мнимымъ интересамъ панславизма, г. Страховъ изумляется и тому, что я называю славянство, какъ его понималъ Данилевскій, фантастическою группою («Новое Время», № 5242, стр. 2, столб. 5), а затѣмъ на слѣдующей страницѣ самъ приводитъ изъ «Россіи и Европы» слова, въ которыхъ авторъ отрицаетъ право на существованіе одной изъ упомянутыхъ народностей, называя ее фантастическою («фантастическій польскій народъ») (стр. 3, столб. 5).

По мнѣнію г. Страхова, книга «Россія и Европа» вся проникнута и переполнена обращеніемъ къ этническому принципу, и онъ удивляется, что я этого не замѣтилъ. Дѣйствительно, не замѣтилъ; но вѣдь зато я замѣтилъ кое-что другое, — напримѣръ, утвержденіе Данилевскаго, что оба западныя вѣроисповѣданія представляютъ собою безусловную ложь, причемъ одно изъ нихъ, сверхъ того, основано на невѣжествѣ, а другое — на отрицаніи религіи. Объ этомъ г. Страховъ не упоминаетъ, но зато онъ взводитъ на меня два, взаимно другъ друга уничтожающія, обвиненія. Съ одной стороны, я виноватъ въ томъ, что, выписывая различныя разсужденія разбираемаго автора, не прибавляю къ нимъ ни единаго слова отъ себя (стр. 2, столб. 7), а съ другой стороны, я подвергаюсь рѣзкому порицанію за то, что приписываю своимъ противникамъ «глупости и подлости» (стр. 3, столб. 7). Хотя самъ я отъ такихъ словъ въ печати воздерживаюсь, но оспаривать ихъ по существу не стану, если г. Страхову угодно ихъ примѣнить къ нѣкоторымъ мнѣніямъ моихъ противниковъ, которыя я воспроизвожу, *не прибавляя къ нимъ ни единаго слова отъ себя*. Нѣтъ! «злая досада» — плохой совѣтникъ!

Г-нъ Страховъ кончаетъ свой «разборъ», — говоря,

что ему нѣтъ ни нужды, ни охоты разбирать множество другихъ подобныхъ выходокъ, т.-е. большую часть моей статьи: «Мнимая борьба съ Западомъ». Заявленіе довольно наивное въ концѣ длиннаго полемическаго упражненія. Затѣмъ этотъ воздержный критикъ находитъ, однако, нужду и охоту сѣтовать на нашу оторванность отъ почвы и внушать любовь къ исторической, а не къ мечтательной Россіи. Подобныя «жалкія» слова говорятся, конечно, не для того, чтобы что-нибудь сказать, а лишь для того, чтобы скрыть въ данномъ случаѣ безсиліе мысли и шаткость убѣжденій. Россія велика и разныхъ почвъ въ ней много: отъ иной почвы быть оторваннымъ дай Богъ всякому. И что значитъ противоположеніе *историческаго мечтательному*, когда дѣло идетъ о народѣ живомъ, не завершившемъ свою исторію, имѣющемъ будущность? Россія, освобожденная отъ крѣпостного права, была Россіей мечтательной сорокъ лѣтъ тому назадъ, и тогдашніе предшественники г-на Страхова, утверждаясь на исторической почвѣ, произведшей Салтычиху и Аракчеева, злобно брюзжали на всякую мысль о человѣческихъ правахъ крестьянства, какъ на мечту безпочвенныхъ умовъ, создающихъ «крылатыя теоріи» въ безвоздушномъ пространствѣ. Такъ и добрюзжали до 19 февраля 1861 г. Впрочемъ, со свойственною ему твердостью мысли г. Страховъ свои послѣднія слова самъ посвящаетъ какой-то мечтательной Россіи, которая должна открыть источники живой воды для воскрешенія и напоенія чуждыхъ народовъ. Мечта возвышенная, хотя до крайности неопредѣленная. Допустимъ, что г. Страховъ въ нее вѣритъ и надѣется на ея осуществленіе. Но— повторимъ еще разъ его собственныя слова изъ «Роко-

вого вопроса»: — «только вѣрить мало, и только тѣшить себя надеждами — неизвинительно». А еще не извинительнѣе, – особенно для такого способнаго и образованнаго писателя, какъ онъ, — фальшивыми аргументами поддерживать пустыя претензіи, вмѣсто того, чтобы, по мѣрѣ силъ, работать надъ очищеніемъ нашихъ «источниковъ живой воды» отъ грязной тины, которая ихъ затянула и заглушила.

VII.

НѢМЕЦКІЙ ПОДЛИННИКЪ и РУССКІЙ СПИСОКЪ.

I.

Вопросъ объ оригинальности и новизнѣ той или другой идеи, того или другого открытія — представляетъ, вообще говоря, мало интереса. Какой-нибудь пиѳагореецъ могъ догадываться о центральномъ положеніи солнца относительно планетъ, тѣмъ не менѣе настоящій взглядъ на солнечную систему несомнѣнно принадлежитъ Копернику, ибо важно здѣсь не случайное приближеніе единичнаго ума къ истинѣ, а общее правильное развитіе астрономіи какъ науки, — оно же безспорно идетъ отъ Коперника, а не отъ Пиѳагора. Норманскіе пираты (а можетъ быть, задолго до нихъ и финикійскіе купцы) доходили не разъ до береговъ Новаго Свѣта, но все-таки открытіе Америки, по справедливости, приписывается не имъ, а Христофору Колумбу, ибо только послѣ его путешествій заатлантическія страны навсегда были присоединены къ остальному міру и вошли въ общее историческое движеніе. Съ другой стороны, когда два со-

временника независимо другъ отъ друга приходятъ къ одинаковымъ умственнымъ построеніямъ (какъ это случилось съ Ньютономъ и Лейбницемъ въ теоріи безконечно-малыхъ), то вопросъ о первенствѣ и о правѣ исключительной собственности имѣетъ интересъ болѣе для нихъ самихъ, нежели для потомства, которое охотно готово утвердить обоихъ въ правахъ общаго владѣнія и вовсе не обязано признавать одного изъ нихъ плагіаторомъ.

Но возможны условія, при которыхъ вопросъ объ оригинальности извѣстнаго умственнаго явленія имѣетъ рѣшающее значеніе для всей оцѣнки этого явленія. Беремъ прямо тотъ конкретный случай, о которомъ намѣрены говорить. Является въ Россіи писатель, объявляющій, что Европа есть для насъ міръ безусловно чуждый, съ которымъ мы не связаны ни кровнымъ, ни духовнымъ родствомъ, и съ которымъ намъ неизбѣжно предстоитъ вступить въ борьбу не на животъ, а на смерть. Такое отношеніе къ Европѣ этотъ писатель, получившій самъ хоть и одностороннее и во многомъ недостаточное, но все-таки европейское образованіе, старается оправдать особеннымъ взглядомъ на всю исторію человѣчества. Эту историческую теорію онъ самъ, а еще болѣе два-три его приверженца выдаютъ за нѣчто совершенно самобытное, за продуктъ русскаго духа, освободившагося, наконецъ, въ лицѣ этого автора и его сторонниковъ отъ болѣзни «европейничанья». И вотъ эта самобытная русская теорія, долженствующая упразднить всѣ европейскіе принципы исторической науки, оказывается плохимъ повтореніемъ взглядовъ, высказанныхъ въ книгѣ третьестепеннаго нѣмецкаго ученаго, появившейся за двѣнадцать лѣтъ передъ тѣмъ. Конечно,

теорія нѣмецкаго ученаго не стала ни лучше, ни хуже, отъ того, что русскому писателю вздумалось повторить ее своими словами, привязавши къ ней собственные псевдо-патріотическіе взгляды. Но эти-то взгляды, сущность которыхъ состоитъ въ отрицаніи нашего духовнаго родства съ европейскимъ просвѣщеніемъ [1]), безъ сомнѣнія, жестоко посрамляются тѣмъ обстоятельствомъ, что для ихъ теоретическаго обоснованія, хотя бы только кажущагося, потребовалось взять на прокатъ одно изъ дюжинныхъ произведеній нѣмецкаго ума.

Правда, г. Страховъ, самъ указавшій на общность взглядовъ у Данилевскаго съ Рюккертомъ, утверждаетъ теперь, что авторъ книги «Россія и Европа» не читалъ нѣмецкаго историка. Но вѣдь тотъ же г. Страховъ не менѣе рѣшительно увѣряетъ насъ и въ томъ, что Рюккертъ вовсе не употребляетъ ни слова *культурно-историческій*, ни слова *типъ*, терминовъ Данилевскаго, а между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ, эти мнимые термины Данилевскаго въ одной маленькой главѣ нѣмецкой книги повторяются всего двадцать-три раза [2]). При такомъ самостоятельномъ отношеніи г. Страхова къ истинѣ, его свидѣтельство о незнакомствѣ Данилевскаго съ книгою Рюккерта едва ли въ состояніи ослабить то предположеніе, что именно изъ этой книги заимствованы основныя мысли нашего панслависта. Тождество терминологіи и нѣкоторыхъ частныхъ выводовъ (какъ увидимъ далѣе) дѣлаетъ такое предположеніе совершенно для насъ несомнѣннымъ.

Но, допустимъ, что, несмотря на все это, авторъ

---

[1]) См. «Россія и Европа», Данилевскаго, изд. 1888 г., особенно страницы 481 и 483.

[2]) См. выше замѣтку: «Счастливыя мысли Н. Н. Страхова».

книги «Россія и Европа» дѣйствительно не читалъ сочиненія Рюккерта; все-таки остается въ силѣ тотъ фактъ, что идея культурно-историческихъ типовъ высказана впервые въ Германіи, въ сочиненіи чисто-нѣмецкомъ, и, слѣдовательно, не заключаетъ въ себѣ ничего специфически-русскаго, и во всякомъ случаѣ эта такъ-называемая теорія Данилевскаго съ такимъ же и еще съ бо̀льшимъ правомъ можетъ называться теоріею Рюккерта, такъ какъ этотъ ученый «предложилъ» ее нѣмцамъ двѣнадцатью годами ранѣе, чѣмъ она была предложена у насъ Данилевскимъ. Вотъ этотъ-то безспорный фактъ, совершенно независимо отъ вопроса о прямомъ заимствованіи, ярко подчеркиваетъ всю фальшь нашей анти-европейской и лже-національной проповѣди, для которой книга Данилевскаго, тенденціозно прославляемая, служитъ теперь какимъ-то катехизисомъ. Еслибы не зловредныя практическія послѣдствія этой дикой проповѣди, то я, конечно, никогда не сталъ бы останавливаться на произведеніи, внутреннее значеніе котораго вполнѣ ничтожно. То обстоятельство, что авторъ этой плохой книги имѣетъ нѣкоторыя заслуги въ другихъ отношеніяхъ, еще болѣе побуждало бы къ снисходительному молчанію. Вѣдь не приходило же никому въ голову серьезно опровергать книгу Погодина: «Простая рѣчь о мудреныхъ вещахъ», гдѣ заслуженный историкъ разсуждалъ о предметахъ, въ которыхъ былъ столько же свѣдущъ, сколько Данилевскій—во всемірной исторіи. Правда, Погодинъ обезоруживалъ критику не только наивностью своихъ разсужденій, но также и ихъ безпритязательностью. Этимъ качествомъ менѣе всего отличается книга Данилевскаго, вся проникнутая претензіей и самомнѣніемъ. Но ни

собственныя притязанія автора, ни забавные панегирики г. Страхова и того таинственнаго историка, на котораго онъ теперь ссылается [1]), не представляли еще достаточнаго мотива для того, чтобы заниматься этимъ самобытнымъ продуктомъ нашей необразованности, пока онъ не превратился въ какую-то священную хоругвь для всѣхъ проповѣдниковъ общественнаго развращенія, старающихся сознательно и безсознательно извратить и подорвать духовныя силы Россіи.

Еслибы какой-нибудь писатель NN, вовсе лишенный имени, или имѣющій такое нехорошее имя, что самъ стѣсняется ставить его на своихъ произведеніяхъ,—еслибы такой представитель современной русской письменности отъ собственнаго своего лица выставилъ слѣдующее, напримѣръ, заявленіе, что идея справедливости есть анахронизмъ, за который держатся только доктринеры, что лучше казнить десять невинныхъ, нежели помиловать одного... тоже невиннаго; что человѣчество и человѣчность—пустыя слова, и что заботиться объ общемъ благѣ могутъ только сумасшедшіе или идіоты, то подобная проповѣдь не производила бы никакого впечатлѣнія, ибо всякому было бы ясно, что тутъ отъ полноты сердца глаголятъ уста, а сердце г. NN ни для кого не привлекательно. Но когда эти же самыя проповѣди начинаются такою неизмѣнною формулой:—какъ блистательно доказалъ Н. Я. Данилевскій въ своей превосходной книгѣ «Россія и Европа», общечеловѣческая правда есть пустая фикція, а потому, и т. д.; или

[1]) Въ своей послѣдней статьѣ г. Страховъ обстоятельно разсказываетъ, что какой-то историкъ всегда рекомендовалъ Данилевскаго своимъ гостямъ какъ умнѣйшаго человѣка во всей Россіи.

такъ: — во всѣхъ нашихъ отношеніяхъ мы должны исключительно руководствоваться нашими собственными интересами, не обращая вниманія ни на что другое, ибо мы, какъ неопровержимо доказано теоріей Данилевскаго, не имѣемъ ничего общаго съ прочими народами, а составляемъ особый культурно-историческій типъ, слѣдовательно, и т. д.,—тогда проповѣдь общественнаго развращенія, прикрытая именемъ писателя, ни въ чемъ дурномъ не замѣченнаго, легко производитъ свое дѣйствіе на «малыхъ сихъ»; для нихъ остается несомнѣннымъ, что названный писатель дѣйствительно доказалъ, что намъ-молъ законъ не писанъ, и открылъ какіе-то культурные типы, посредствомъ которыхъ всякое злодѣйство превращается въ добродѣтель, если только оно намъ выгодно.

Противодѣйствіе этой растлѣвающей проповѣди, очевидно, должно быть главнымъ образомъ направлено на то мнимо-научное основаніе, которое теперь подъ нее подставляется, а именно на такъ-называемую теорію Данилевскаго. Что эта теорія есть пустой вымыселъ, что никакихъ отдѣльныхъ культурныхъ типовъ, упраздняющихъ общечеловѣческіе принципы и идеалы, въ дѣйствительности не существуетъ, это было уже показано съ достаточною ясностью и останавливаться на этомъ вопросѣ по существу нѣтъ надобности, такъ какъ мои противники хотя говорили очень много, но ничего относящагося къ дѣлу не сказали и ни на одинъ изъ моихъ аргументовъ прямого возраженія не сдѣлали [1]). Одно только полез-

---

[1]) См. «Національный вопросъ въ Россіи», вып. I, изд. 3. Одинаковую, въ сущности, съ моею оцѣнку «Россіи и Европы» сдѣлалъ проф. Н. И. Карѣевъ въ статьѣ, помѣщенной въ «Русской Мысли» прошлаго года. Г. Страховъ, на мой разборъ отвѣчавшій многословною бранью и обвиненіями въ

ное указаніе нашелъ я у главнаго защитника Данилевскаго, г. Страхова, но и то не въ полемическихъ статьяхъ противъ меня, а въ его предисловіи къ новому изданію «Россія и Европа», именно замѣчаніе о книгѣ Генриха Рюккерта. Теперь г. Страховъ объявляетъ, что не только Данилевскій, но и я этой книги не читалъ, а лишь воспользовался его указаніемъ. Эти слова совершенно вѣрны, если ихъ поставить въ обратномъ порядкѣ: я воспользовался указаніемъ г. Страхова, чтобы прочесть книгу Рюккерта. Пользованіе, кажется, совершенно законное, тѣмъ болѣе, что я намѣренъ подѣлиться и съ другими тѣмъ, на что меня навело указаніе г. Страхова. Впрочемъ, справедливость требуетъ замѣтить, что самое это указаніе на половину ошибочно. «Такъ какъ мысль о культурно-историческихъ типахъ, — пишетъ издатель и защитникъ Данилевскаго,—внушается самими фактами исторіи, то зачатки этой мысли можно встрѣтить у другихъ писателей; укажемъ на Генриха Рюккерта, составившаго самый глубокомысленный изъ всѣхъ существующихъ обзоровъ всеобщей исторіи (Lehrbuch der Weltgeschichte, Leipz. 1857, 2 Bde). Но одинъ Н. Я. Данилевскій оцѣнилъ все значеніе этой мысли и развилъ ее съ полною ясностью и строгостью. Рюккертъ не только не положилъ ее въ основаніе своего обзора, *а говоритъ объ ней лишь въ прибавленіи* (Anhang) *ко всему сочиненію, въ концѣ второго тома*» [1]). Подчеркнутыя мною слова прямо про-

недостаткѣ патріотизма и т. п., съ проф. Карѣевымъ поступилъ еще лучше: въ подстрочномъ примѣчаніи выставилъ его почти за своего единомышленника, замѣтивъ, что его возраженія противъ теоріи Данилевскаго произошли только отъ того, что онъ, Карѣевъ, не читалъ разъясненій г. Страхова!

[1]) «Россія и Европа», Данилевскаго, изд. Страхова (1888 г.). Предисловіе, стр. XXV.

тиворѣчатъ истинѣ. Мысль о культурно-историческихъ типахъ излагается Рюккертомъ въ нѣсколькихъ главахъ перваго тома, а въ указанномъ г. Страховымъ прибавленіи эта мысль, какъ уже извѣстная, примѣняется къ нѣкоторымъ отдѣльнымъ національнымъ группамъ, не вошедшимъ въ общій историческій обзоръ. Какъ бы то ни было, благодаря г. Страхову, я могу теперь дополнить свой прежній разборъ теоріи Данилевскаго, сравнивъ ее съ нѣмецкимъ подлинникомъ.

II.

Единство человѣческаго рода обыкновенно связывается съ общимъ происхожденіемъ всѣхъ людей отъ одной первоначальной пары производителей. Это представленіе, идущее изъ области религіозной и защищаемое вмѣстѣ съ тѣмъ важнѣйшими представителями науки, оспаривалось, однако, нѣкоторыми отдѣльными учеными, къ которымъ примыкаетъ и Рюккертъ. Онъ находитъ существующія племенныя особенности настолько значительными, что не видитъ возможности объяснить ихъ естественнымъ вліяніемъ различныхъ мѣстныхъ и климатическихъ условій на разошедшихся потомковъ предполагаемой прародительской четы [1]). Такимъ образомъ, множественность отдѣльныхъ типическихъ группъ есть для него первоначальное данное исторіи. Въ дѣйствительности существуютъ и всегда существовали только различныя видоизмѣненія человѣчества, единство же его есть лишь единство мысли или понятія (Einheit des Gedankens, Einheit des Begrif-

[1]) Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung, von Heinrich Rückert, Professor an der Universität zu Breslau. Leipz. 1857. I Band. S. 31.

fes) [1]. Правда, Рюккертъ допускаетъ, что за предѣлами исторіи и внѣ всѣхъ условій человѣческой жизни могъ существовать какой-то зачатокъ человѣчества, еще не опредѣлившагося въ своемъ специфическомъ отличіи отъ прочей природы, и что это зачаточное существо, находясь еще, такъ сказать, въ текучемъ состояніи, могло быть болѣе воспріимчиво къ внѣшнимъ вліяніямъ, которыя и произвели въ немъ такія глубокія видоизмѣненія, какихъ настоящее, уже сложившееся человѣчество претерпѣвать не можетъ [2]). Но это представленіе, до крайности туманное и неопредѣленное, принимается Рюккертомъ лишь гипотетически, какъ отвлеченная возможность, и никакого дѣйствія на дальнѣйшія его разсужденія не оказываетъ. Дѣйствительными субъектами историческаго процесса съ начала и до конца признаются индивидуально обособленныя племенныя группы, которыя Рюккертъ прямо такъ и называетъ историческими или культурно-историческими *индивидами*. Но кто же именно эти историческіе «индивиды»? Такъ какъ генетическое единство человѣчества было отвергнуто на томъ основаніи, что особенности главныхъ расъ слишкомъ будто бы значительны, чтобы допускать ихъ общее происхожденіе, то естественно было бы ожидать, что конкретными представителями отвлеченнаго понятія: «человѣчество»—и реальными субъектами исторіи явятся именно эти «главныя расы». Но это было бы очевиднымъ сведеніемъ всего взгляда къ абсурду. Разумѣется, если бы вопросъ былъ исключительно генетическій, то легче произвести отъ одной пары всѣхъ негровъ, нежели всѣхъ людей вообще. Но такъ какъ дѣло идетъ о пребывающемъ единствѣ

[1]) Ibidem, S. 28.

[2]) Rückert, I, 32, 33.

историческихъ индивидовъ, то признать за такой индивидъ вмѣсто цѣлаго человѣчества желтую или черную расу — это все равно, что, отвергая единство собачьяго рода, считать за реальный индивидъ всѣхъ пуделей, вмѣстѣ взятыхъ. Конечно, съ обыкновенной точки зрѣнія, нѣтъ собаки вообще, но вѣдь и пудель вообще также не бываетъ, а есть только тотъ или другой единичный пудель, хотя и такая единичная реальность можетъ быть окончательною только для житейскаго, а никакъ не для научнаго и философскаго мышленія. Какъ бы то ни было, нашъ историкъ не останавливается на расахъ, а беретъ въ качествѣ реальныхъ представителей человѣчества въ исторіи, или историческихъ индивидовъ, болѣе тѣсныя и опредѣленныя національно-политическія группы, изъ коихъ каждая представляетъ свой особый не только этнографическій, но и *культурный типъ*. Никакого историческаго принципа, опредѣляющаго значеніе этихъ культурныхъ типовъ и ихъ отношеніе къ расамъ, съ одной стороны, и къ отдѣльнымъ народностямъ — съ другой, Рюккертъ не сообщаетъ: онъ беретъ свои историческіе индивиды эмпирически, причемъ нѣкоторые изъ нихъ просто совпадаютъ съ извѣстными народами, другіе же обнимаютъ бо̀льшее или меньшее число независимыхъ народовъ и государствъ, какъ нынѣ существующихъ, такъ и отжившихъ.

Съ отрицаніемъ человѣчества, какъ единаго субъекта всемірной исторіи, теряется необходимо и единство самой этой исторіи. Она понимается нашимъ авторомъ не какъ одинъ послѣдовательный процессъ, а какъ нѣсколько параллельныхъ рядовъ культурнаго развитія, соотвѣтственно многимъ независимымъ

другъ отъ друга культурнымъ типамъ. Слишкомъ многое въ исторической дѣйствительности не соотвѣтствуетъ такому взгляду, и высказать его безъ оговорки и смягченій совершенно невозможно для писателя, свѣдущаго въ исторіи, каковымъ несомнѣнно былъ Рюккертъ. Онъ и дѣлаетъ всевозможныя оговорки, которыя, впрочемъ, не оправдываютъ, а только запутываютъ въ безъисходныя противорѣчія его историческій «плюрализмъ». Приводимъ почти дословно главныя разсужденія Рюккерта, въ которыхъ читатели книги «Россія и Европа» могутъ узнать знакомую теорію—только въ приличной европейской одеждѣ, вмѣсто дыряваго татарскаго халата.

«Какъ общій выводъ изъ эмпирическаго разсмотрѣнія историческихъ фактовъ и индивидуальныхъ образованій получается та обязательная для всей сферы нашего наблюденія истина, что всякое специфическое образованіе въ исторіи предназначено къ исчезновенію, ибо сочетаніе случайности и необходимости приводило все доселѣ бывшее къ разложенію и гибели. Такъ какъ тѣ же условія господствуютъ и надъ историческимъ будущимъ, то мы заключаемъ, что этотъ законъ сохраняетъ свою силу навѣки [1]).

«Всякое особенное образованіе всемірно-исторической жизни, какъ она индивидуализируется въ формѣ народа, государства, специфическаго духа времени и т. д., содержитъ въ этомъ индивидуальномъ оживотвореніи всеобщую идею, всеобщую задачу исторіи или человѣческаго культурнаго развитія. Но именно то, что̀ кладетъ на нее печать индивидуальности, есть ограниченіе идеи, которая, однако, составляетъ

[1]) Rückert, I, 64.

и глубочайшую сущность, и окончательное оправданіе индивидуальнаго бытія. Съ одной стороны, всеобщая идея имѣетъ безусловное право на свое осуществленіе, а съ другой стороны, въ силу фактически несомнѣннаго мірового закона—она можетъ достигнуть видимаго выраженія исключительно только въ индивидуальной формѣ, т.-е. ея воплощеніе или оживотвореніе всегда должно оставаться несовершеннымъ. Однако она освобождается, такъ сказать, отъ этихъ индивидуальныхъ и потому несовершенныхъ формъ явленія, благодаря тому, что индивидъ существуетъ, какъ таковой, лишь періодически, будучи, правда, замѣщаемъ другимъ индивидуальнымъ произведеніемъ, которое, въ концѣ концовъ, также страдаетъ этою же самою несостоятельностью, хотя бы оно и было совершеннѣе, т.-е. болѣе соотвѣтствовало всеобщей идеѣ, обнимающей цѣлую совокупность индивидовъ. Этотъ законъ имѣетъ силу для всѣхъ индивидуальныхъ явленій. Онъ господствуетъ такимъ образомъ и надъ индивидами въ обыкновенномъ смыслѣ, а также и надъ всѣми другими примѣненіями этого понятія, тамъ, гдѣ оно обозначаетъ соединеніе бо́льшаго или меньшаго числа индивидовъ, обыкновенныхъ или элементарныхъ, въ одномъ индивидѣ высшаго порядка. Слѣдовательно тому же закону подлежатъ и историческіе индивиды, т.-е. народы и государства съ ихъ духовными и нравственными специфическими образованіями. И они всѣ, какъ индивиды, предназначены къ исчезновенію, т.-е. всеобщая идея человѣческой задачи, которая въ нихъ лишь отчасти реализуется и никогда не можетъ быть вполнѣ реализована, расторгаетъ ихъ (löst sie auf) и ставитъ на ихъ мѣсто другія образованія (Gestaltun-

gen), въ которыхъ она находитъ себѣ болѣе совершенную реализацію. Но и эти послѣднія, имѣя, въ концѣ концовъ, то же самое основаніе (Basis), какъ и погибшія, носятъ въ самомъ своемъ зарожденіи сѣмя смерти» [1]).

Прежде чѣмъ перейти къ дальнѣйшимъ разсужденіямъ Рюккерта, относящимся собственно къ культурнымъ типамъ, сопоставимъ приведенный отрывовъ съ слѣдующимъ мѣстомъ въ книгѣ Данилевскаго:

«Всему живущему, какъ отдѣльному недѣлимому, такъ и цѣлымъ видамъ, родамъ, отрядамъ животныхъ или растеній, дается извѣстная только сумма жизни, съ истощеніемъ которой они должны умереть. Геологія и палеонтологія показываютъ, какъ для разныхъ видовъ, отрядовъ живыхъ существъ, было время зарожденія, наивысшаго развитія, постепеннаго уменьшенія, и наконецъ, совершеннаго исчезновенія. Какъ и почему это такъ дѣлается, никто не знаетъ, хотя и стараются объяснить на разные лады (Рюккертъ для этой vérité de M. de la Palisse употребляетъ болѣе краткое выраженіе: nach einem als Thatsache hinzunehmenden Weltgesetze). Въ сущности же, — продолжаетъ Данилевскій вслѣдъ за Рюккертомъ, — это остарѣніе, одряхлѣніе цѣлыхъ видовъ, родовъ и даже отрядовъ не болѣе удивительно, чѣмъ смерть отдѣльныхъ индивидуумовъ, настоящей причины которой также никто не знаетъ и не понимаетъ. Исторія говоритъ то же самое о народахъ: и они нарождаются, достигаютъ различныхъ степеней развитія, старѣютъ, дряхлѣютъ, умираютъ — и умираютъ не отъ внѣшнихъ только причинъ. Внѣшнія причины, какъ и у отдѣль-

---

[1]) Rückert, I, 64, 65.

ныхъ лицъ, по большей части, только ускоряютъ смерть больного и разслабленнаго тѣла» [1]). И далѣе, упрекнувши славянофиловъ за то, что они признавали какую-то общечеловѣческую задачу, Данилевскій говоритъ: «такой задачи, однакоже, вовсе и не существуетъ, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, чтобы ей когда-нибудь послѣдовало конкретное рѣшеніе, чтобы когда-нибудь какое-либо культурно-историческое племя ее осуществило для себя и для остального человѣчества. Задача человѣчества состоитъ не въ чемъ другомъ, какъ въ проявленіи въ разныя времена и разными племенами всѣхъ тѣхъ сторонъ, всѣхъ тѣхъ особенностей направленія, которыя лежатъ виртуально (въ возможности, in potentia) въ идеѣ человѣчества. Ежели бы, когда человѣчество совершитъ весь свой путь или, правильнѣе, всѣ свои пути, нашелся кто-либо могущій обозрѣть все пройденное, всѣ разнообразные типы развитія, во всѣхъ ихъ фазисахъ, тотъ могъ бы составить себѣ понятіе объ идеѣ, осуществленіе которой составляло жизнь человѣчества, рѣшить задачу человѣчества; но это рѣшеніе было бы только идеальное постиженіе ея, а не реальное осуществленіе» [2]).

«Идея человѣка можетъ быть постигаема только чрезъ соединеніе всѣхъ моментовъ его развитія, а не реально осуществляема въ одинъ опредѣленный моментъ» [3]).

То, что̀ говорятъ здѣсь Рюккертъ и Данилевскій, есть, конечно, не болѣе какъ злоупотребленіе общими мѣстами. Любопытно только, что и нѣмецкій исто-

---

[1]) Данилевскій, «Россія и Европа», 1888, стр. 75 и 76.

[2]) Дан., 121.

[3]) Дан., 123.

рикъ, и русскій панславистъ злоупотребляютъ одними и тѣми же общими мѣстами для обоснованія одного и того же взгляда, именно теоріи культурныхъ типовъ. Какъ излагаетъ эту теорію Данилевскій — нашимъ читателямъ болѣе или менѣе извѣстно [1]). Поэтому достаточно будетъ привести ея изложеніе у Рюккерта и затѣмъ сравнить существенные пункты у обоихъ писателей.

III.

«Конкретныя явленія человѣческаго культурнаго развитія, — читаемъ мы у нѣмецкаго историка,—подлежатъ тому основному закону, что не всѣ они стоятъ необходимо въ прагматической связи между собою. Помимо тѣхъ внѣшнихъ и случайныхъ условій, отъ которыхъ это зависитъ, какъ напр. географическое сосѣдство, тѣлесное происхожденіе и родство позднѣйшихъ историческихъ народовъ съ болѣе ранними [2]), помимо этого, здѣсь всегда находится также и нѣкоторый внутренній и необходимый моментъ, который можно обозначить такимъ выраженіемъ: специфическій или индивидуальный характеръ опредѣленнаго вида культуры въ ея временномъ и мѣстномъ ограниченіи.

«Поэтому, логически возможно (begriffsmässig möglich), что многіе культурные ряды (Culturreihen), независимо другъ отъ друга, въ одно и то же время, но въ различныхъ мѣстахъ индивидуализируютъ со-

---

[1]) См., между прочимъ, цитаты въ «Вѣстникѣ Европы» (апрѣль 1888) или послѣднюю главу въ «Національномъ Вопросѣ» (вып. I).

[2]) Указанные моменты, теснѣйшимъ образомъ соединяя извѣстные народы между собою, тѣмъ самымъ разобщаютъ ихъ со всѣми прочими и создаютъ такимъ образомъ особую группу, болѣе или менѣе выдѣляющуюся изъ общей прагматической связи всемірной исторіи.

вокупную жизнь историческаго человѣчества, хотя логически (begriffsmässig) не исключена и другая возможность, именно, что эти различные независимые культурные ряды предназначены войти когда-нибудь во взаимодѣйствіе ради всеобщей задачи человѣчества [1]). Въ пользу перваго предположенія, т.-е. въ подтвержденіе окончательной раздѣльности и независимости культурно-историческихъ типовъ и рядовъ развитія, историческій опытъ не только въ прошедшемъ, но и нынѣ, поучаетъ насъ посредствомъ того очевиднаго факта, что рядомъ съ общеевропейскимъ культурнымъ міромъ въ восточной Азіи, въ Китаѣ и Японіи, существуетъ другая культура, въ своемъ родѣ столь же правомочная (in ihrer Art eben so berechtigte) и доселѣ находящаяся съ нашей лишь во внѣшней и къ тому же крайне недостаточной связи, безъ какого бы то ни было органическаго взаимодѣйствія этихъ двухъ культурныхъ міровъ (хотя бы мы и были готовы охотно вѣрить, что зачаточные пункты такого грядущаго взаимодѣйствія и могутъ быть указаны). Точно также между погибшими культурами въ Мексико и Перу и прочими великими культурными кругами нельзя указать никакого ни внутренняго, ни внѣшняго отношенія, да и сами эти двѣ культуры (мексиканская и перуанская), несмотря на ближайшую аналогію ихъ типовъ, были, повидимому, вполнѣ изолированы даже относительно другъ друга» [2]).

Указавъ на эти факты культурно-историческаго обособленія, съ которыми такъ много потомъ носился авторъ «Россіи и Европы», добросовѣстный и ученый нѣмецъ не могъ умолчать и о фактахъ про-

[1]) Rückert, I, 92.
[2]) Rückert, I, 92—93.

тивоположнаго характера. «И для второго предположенія,—говоритъ онъ (т.-е. для предположенія о возможномъ будущемъ объединеніи всѣхъ самобытныхъ культуръ), — имѣются доводы изъ опыта. Восточносемитическій культурный кругъ долгое время развивался самостоятельно рядомъ съ греческимъ, прежде чѣмъ вступить съ нимъ въ связь — сначала внѣшнюю, а потомъ и внутреннюю. Вообще же сліяніе малыхъ культурно-историческихъ организмовъ въ одно болѣе обширное цѣлое есть постоянный фактъ. Что возможно въ сравнительно-тѣсныхъ предѣлахъ, будетъ возможно и въ болѣе широкихъ, и съ этой стороны вопросъ о предстоящемъ соединеніи всѣхъ человѣческихъ культуръ въ одинъ великій организмъ остается открытымъ» [1]).

Но, допустивъ такимъ образомъ предположеніе о будущемъ всечеловѣческомъ единствѣ, Рюккертъ всячески старается ослабить его указаніями въ противоположномъ смыслѣ.

«Такъ какъ, — продолжаетъ онъ, — всякая форма явленія въ историческомъ человѣчествѣ можетъ осуществляться только въ извѣстномъ индивидуальномъ типѣ, болѣе или менѣе приближающемся къ абсолютному или общегодному, но никогда съ нимъ не совпадающему, то вмѣстѣ съ тѣмъ всякій самостоятельный культурный кругъ имѣетъ вѣчное право на свой индивидуальный типъ. Понятіе органическаго объединенія всей человѣческой культуры чрезъ это не упраздняется, а, напротивъ, только тутъ получаетъ истинную реальность. Какъ культурѣ никогда не удастся измѣнить основные типы въ чувственномъ

---

[1]) Rückert, I, 93.

явленіи человѣчества, особенно выпукло развившіеся въ такъ-называемыхъ расовыхъ различіяхъ, точно такъ же она никогда не будетъ въ состояніи навязать всѣмъ этимъ различнымъ основнымъ типамъ одинъ и тотъ же идеалъ ихъ жизни и историческаго поведенія. Ибо та культура, которую мы по преимуществу обозначаемъ этимъ именемъ, т.-е. содержаніе нашей собственной прошедшей и будущей цивилизаціи, при всей ея эластичности, какую она уже пріобрѣла и еще болѣе пріобрѣтетъ, все-таки имѣетъ лишь относительное, индивидуальное значеніе (ist doch immer nur relativ oder individuell) и въ силу этого гораздо болѣе, нежели обыкновенно допускаютъ, срослась съ самыми чувственными формами явленія принадлежащихъ къ ней частей человѣчества,—съ строеніемъ черепа, образованіемъ лица, цвѣтомъ кожи, короче—съ конкретнѣйшими и матеріальнѣйшими вещами. Если эта культура, столь сильно связанная съ самымъ конкретнымъ, какъ принадлежащая одному (историческому) индивиду и не могущая существовать абсолютно, т.-е. безъ индивидуальнаго субстрата и индивидуальной субстанціи,—если эта частная культура захочетъ выступать какъ абсолютная по отношенію къ другимъ индивидуальнымъ культурнымъ кругамъ, то это ей удалось бы лишь въ томъ случаѣ, еслибы она формально разрушила и наружно, и внутренно другую, столько же, какъ и она сама, относительно правомочную культуру (потому столько же правомочную, что она также осталась вѣрною своему первоначальнолу типу), а съ этимъ неизбѣжно связана и физическая гибель побѣжденнаго культурнаго индивида. И для этого опытъ представляетъ достаточно примѣровъ: самый извѣстный есть уничтоженіе

американскихъ культурныхъ народовъ физическою силою европейской культуры» [1]). Но это можетъ произойти и внутри отдѣльныхъ культурныхъ круговъ, что̀ также достаточно подтверждается опытомъ, ибо то, что снаружи является какъ индивидуальное образованіе и дѣйствуетъ какъ таковое, внутри расчленяется на массу индивидовъ, для взаимоотношенія которыхъ имѣютъ силу тѣже законы, которымъ подчинены взаимныя отношенія и величайшихъ индивидуальныхъ образованій (Gestaltungen) [2]).

«Что касается методы обращенія съ культурно-историческимъ матеріаломъ, то изъ предъидущихъ соображеній вытекаетъ необходимость уже изначала (von vorneherein) разсматривать и изображать культурную исторію какъ нѣкоторое число параллельно

---

[1]) И Данилевскій вслѣдъ за Рюккертомъ не преминулъ пожалѣть объ этихъ культурныхъ народахъ Америки (т.-е. мексиканцахъ и перуанцахъ), будто бы погибшихъ насильственною смертью и неуспѣвшихъ совершить своего развитія («Россія и Европа», стр. 91). Это сожалѣніе о народахъ погибшихъ, хотя и мало основательное въ данномъ случаѣ, дѣлало бы, конечно, честь чувствительности нашего панслависта, еслибы оно не соединялось у него съ совершенно безчеловѣчнымъ отношеніемъ къ нѣкоторымъ живымъ и близкимъ народностямъ, которыя онъ называетъ «фантастическими» и отнимаетъ у нихъ право на существованіе.

[2]) Всеобщій законъ, обусловливающій окончательную гибель культурно-историческихъ индивидуальностей, или, чтобы назвать самую конкретную форму—культурно-историческихъ народовъ,—уже изложенъ выше и изъясненъ внутренно изъ законовъ случайности и необходимости въ ихъ всемірно-историческомъ значеніи. Согласно этой аргументаціи побѣждающія и разрушающія индивидуальности также имѣютъ съ своей стороны право на такой образъ дѣйствія. Но это то же самое право, какое имѣетъ относительно дерева топоръ въ рукахъ рубящаго это дерево человѣка. Топоръ въ своемъ родѣ служитъ высшему образованію, или высшей зиждительной идеѣ, чрезъ разрушеніе низшаго образованія (Gebildes), а потому имѣетъ право дѣлать то́, что́ дѣлаетъ. Но онъ не знаетъ, что дѣлаетъ и зачѣмъ онъ это дѣлаетъ, а также не знаетъ, что и онъ, быть можетъ, предназначенъ быть нѣкогда брошеннымъ въ огонь и быть уничтоженнымъ съ тѣмъ же правомъ, съ какимъ онъ самъ уничтожалъ.—*Примѣч. Рюккерта.*

другъ другу идущихъ рядовъ. Еслибы можно было усвоить всей культурной исторіи одинъ индивидуальный типъ, еслибы только одна единственная человѣческая раса принимала дѣятельное участіе въ историческомъ процессѣ, а всѣ другія были бы приговорены къ пассивности, тогда можно было бы удержать и *единую нить* въ изложеніи исторіи. Тогда не было бы помѣхой и то, что такая нить эмпирически (erfahrungsmässig) обрывалась бы много разъ, лишь бы можно было мысленно (gedankenmässig) продолжать ее далѣе. Цѣль, къ которой она направлялась бы, была бы извѣстна, а потому всѣ извивы ея движенія, хотя и терялись бы здѣсь и тамъ во мракѣ, были бы опредѣлены, по крайней мѣрѣ, въ своихъ наиболѣе общихъ формахъ, и пробѣлы въ конкретномъ явленіи исторіи,—тѣ мѣста, гдѣ общая нить фактически обрывается и должна быть снова завязана, — могли бы быть, если и не заполнены, то твердо ограничены и поняты въ ихъ прагматизмѣ. Цѣль, къ которой стремилось бы такое историческое изображеніе, была бы дана, само собою разумѣется, въ настоящей фазѣ культуры, на которой покоится наше историческое сознаніе и дѣйствованіе. Тогда дѣло было бы лишь въ пониманіи этого одного культурнаго міра, поскольку оно было бы обусловлено раскрытіемъ законовъ развитія прежнихъ культурныхъ фазъ, на которыхъ основана настоящая. Какъ при такомъ предположеніи одного типа для человѣчества была бы только одна собственно-историческая культура, такъ, соотвѣтственно этому, былъ бы возможенъ только одинъ путь историческаго воззрѣнія. Передъ единымъ и исключительно правомочнымъ типомъ культуры всѣ другія фактическія проявленія человѣчества имѣли бы тогда лишь

настолько цѣны и значенія, насколько эта одна культура пользуется или когда-нибудь пользовалась ими какъ своимъ пассивнымъ матеріаломъ. Изъ такого пониманія выходило бы тогда теоретически и абсолютное право этой единственной культуры совершенно разрушать всѣ другія ей противостоящія формы человѣческаго существованія, какъ недостойныя такого существованія, чтобы ставить на ихъ мѣсто свое собственное могущество и наполнять всю землю своими произведеніями (Gebilden), за неимѣніемъ никакихъ другихъ, соотвѣтствующихъ понятію историческаго назначенія человѣка и человѣчества.

«Но такое исключительное понятіе о существованіи и правѣ одного единственнаго великаго культурнаго типа опровергается уже самимъ опытомъ, признающимъ наличность и независимое существованіе, въ настоящемъ или въ прошедшемъ, многихъ такихъ типовъ, а это уже даетъ нѣкоторое право заключить, что также и въ будущемъ ихъ будетъ много. Съ нѣкоторой высшей точки зрѣнія уже оказалось правомочіе различныхъ культурныхъ типовъ на относительно вѣчное существованіе. Они до тѣхъ поръ имѣютъ право существовать въ своемъ различіи рядомъ другъ съ другомъ, пока понятіе индивидуальнаго типа владѣетъ чувственною и духовною природой человѣчества, что по самому этому понятію совпадаетъ вообще съ продолженіемъ человѣческаго бытія во времени. Этимъ, конечно, не исключается и та возможность, что въ будущемъ наступитъ извѣстное органическое взаимодѣйствіе различныхъ великихъ культурныхъ типовъ, и въ настоящее время на это можно разсчитывать болѣе, чѣмъ когда-либо, откуда можно вывести, какъ это легко усмотрѣть,

весьма важное внутреннее доказательство дѣйствительнаго культурнаго прогресса нашей эпохи сравнительно съ прошедшимъ. Ибо такимъ образомъ, настоящее время стоитъ ближе, чѣмъ какой-либо изъ прежнихъ историческихъ періодовъ къ осуществленію всеобщаго идеала исторіи, къ полному раскрытію цѣлаго человѣческаго типа или поставленныхъ ему задачъ, что̀ можетъ произойти *только чрезъ полное раскрытіе всѣхъ индивидуальныхъ типовъ* и чрезъ необходимо обусловленное этимъ взаимодѣйствіе ихъ между собою.

«Но дѣйствительность, доходящая до нынѣшняго дня, не ручается за возможное будущее, для котораго не исключены случайности всякаго рода, ибо можно выставить также и ту гипотезу, что будущее вообще не пойдетъ по естественно-указанному пути къ достиженію универсальной цѣли человѣческаго развитія, а собьется на окольныя дороги, которыя приведутъ къ погибели эту культурную индивидуальность, которою мы такъ гордимся (т.-е. европейскую цивилизацію), прежде чѣмъ она достигнетъ своей органической цѣли. Или, чтобы перейти въ конкретную область, можно представить и такую гипотезу, что то чаемое и логически необходимое взаимодѣйствіе между различными великими культурными типами человѣчества, которые изначала даны, какъ индивидуальности, и, слѣдовательно, навѣки необходимы, вовсе не произойдетъ и что нынѣ существующіе на это виды окажутся обманчивымъ призракомъ. Вмѣсто органическаго взаимнопроникновенія будущее можетъ привести къ захватамъ (Übergreifen) одного типа на счетъ другихъ и къ погибели этихъ послѣднихъ, какъ уже не разъ случалось по свидѣтельствамъ историческаго опыта.

Достаточно сослаться на старую американскую культуру и ея полную гибель при столкновеніи съ одною изъ прежнихъ формъ нашей собственной культуры, чтобы имѣть эмпирически неопровержимый примѣръ.

«Во всякомъ случаѣ, изъ этихъ различныхъ возможностей мы получаемъ тотъ выводъ, что *историческая дѣйствительность* настоящимъ мышленіемъ *не можетъ быть расположена по одной нити* (nicht an einen Faden zu reihen ist). Поэтому, если хотятъ удержать, какъ предметъ наблюденія, всю совокупность человѣческаго развитія въ исторіи, то не можетъ быть рѣчи о томъ, чтобы бросить другія нити въ пользу одной только потому, что удобнѣе при обзорѣ имѣть въ рукахъ одну нить» [1]).

IV.

Такъ излагаетъ Рюккертъ свою основную мысль о невозможности располагать всемірную исторію по одной нити. А вотъ изложеніе главной мысли Данилевскаго, которое даетъ намъ его восторженный панегиристъ, г. Страховъ.

«Главная мысль Данилевскаго,—пишетъ этотъ смѣлый, но неудачливый авторъ, — чрезвычайно оригинальна (?), чрезвычайно интересна. Онъ далъ новую формулу для построенія исторіи, формулу *гораздо болѣе широкую* (курсивъ г. Страхова), чѣмъ прежнія, и потому, безъ всякаго сомнѣнія, болѣе справедливую, болѣе научную, болѣе способную уловить дѣйствительность предмета, чѣмъ прежнія формулы. Именно, онъ отвергъ *единую нить* (опять курсивъ г. Стра-

---

[1]) Rückert, I, 93—96.

хова, который читалъ Рюккерта) въ развитіи человѣчества, ту мысль, что исторія есть прогрессъ нѣкотораго общаго разума, нѣкоторой общей цивилизаціи. Такой цивилизаціи нѣтъ, — говоритъ Данилевскій, — существуютъ только частныя цивилизаціи, существуетъ развитіе отдѣльныхъ *культурно-историческихъ типовъ* (и еще курсивъ г. Страхова, несомнѣнно знакомаго съ Рюккертомъ).

«Очевидно,—продолжаетъ нашъ читатель Генриха Рюккерта,—прежній взглядъ на исторію былъ *искусственный* (его курсивъ), насильственно подгоняющій явленія подъ формулу, взятую извнѣ, подчиняющій ихъ произвольно придуманному порядку. Новый взглядъ Данилевскаго есть взглядъ *естественный* (курсивъ г. Страхова), не задающійся заранѣе принятою мыслью, а опредѣляющій формы и отношенія предметовъ на основаніи опыта, наблюденія, внимательнаго всматриванія въ ихъ природу. Переворотъ, который «Россія и Европа» стремится внести въ науку исторіи, подобенъ *внесенію естественной системы* (курс. г. Страхова) въ науки, гдѣ господствовала система искусственная.

«Изслѣдователь тутъ руководится нѣкоторымъ *смиреніемъ* (курс. г. Страхова) передъ предметами. Ученые теоретики, *особенно нѣмцы* (курсивъ мой -- для обозначенія смиренія г. Страхова передъ нѣмцами, у которыхъ онъ и его учитель заимствовали всѣ «свои» мысли, лишь отчасти ихъ исказивши), часто ломаютъ по своему природу [1]), подгоняютъ ее подъ извѣстныя идеи, готовы видѣть неправильность и уродство во всемъ, что несогласно съ ихъ разумомъ; но истин-

[1]) Ее не ломалъ Данилевскій, утверждавшій, что всѣ александрійскіе философы были чистые греки, и что финикіяне говорили по-ассирійски.

ный натуралистъ [1]) отказывается отъ слѣпой вѣры въ свой разумъ, ищетъ откровеній и указаній не въ собственныхъ мысляхъ, а въ предметахъ (и потому строитъ историческія теоріи, не изучая исторіи, а недостатокъ собственныхъ мыслей замѣняетъ взятыми напрокатъ изъ нѣмецкихъ учебниковъ). Тутъ есть вѣра въ то, что міръ и его явленія гораздо глубже, богаче содержаніемъ, обильнѣе смысломъ, чѣмъ бѣдныя и сухія построенія нашего ума.

«Для обыкновеннаго историка, такое явленіе, какъ напримѣръ Китай, есть нѣчто неправильное и пустое, какая-то ненужная безсмыслица. Поэтому о Китаѣ и не говорятъ (очевидно, европейскіе синологи занимаются своею наукою, не говоря о Китаѣ), его выкидываютъ за предѣлы исторіи. По системѣ Данилевскаго, Китай есть столь же законное и поучительное явленіе, какъ греко-римскій міръ или гордая Европа [2]).

«Итакъ, вотъ какую важность, какой высокій предметъ и какую силу имѣетъ та *новая, собственно Данилевскому принадлежащая, исходная точка зрѣнія* (курсивъ мой), которая развита въ «Россіи и Европѣ». Столь же оригинальна и та мастерская разработка, которой подвергнута исторія съ этой точки зрѣнія. Если многіе выводы получились славянофильскіе, то они такимъ образомъ (?) пріобрѣли совершенно новый видъ, получили новую доказательность, которой, очевидно, не могли имѣть, пока не существовали начала, *въ первый разъ* (курсивъ мой) указанныя въ этой книгѣ.

«Авторъ «Россіи и Европы» нигдѣ не опирается

---

[1]) Очевидно, Данилевскій въ качествѣ натуралиста былъ компетентенъ въ исторической наукѣ.

[2]) Остается только ввести китайскій языкъ и литературу въ основу классическаго образованія.

на славянофильскія ученія, какъ на что-нибудь уже добытое и дознанное. Напротивъ, онъ *исключительно развиваетъ свои собственныя мысли и основываетъ ихъ на своихъ собственныхъ началахъ* (курсивъ мой)» [1]).

Эти «собственныя мысли» и «начала» Данилевскаго самимъ г. Страховымъ сводятся, какъ мы только-что видѣли, къ отрицанію единой нити въ развитіи человѣчества и въ утвержденіи многихъ полноправныхъ культурныхъ типовъ; а эта мысль, какъ несомнѣнно явствуетъ изъ нашихъ цитатъ, была совершенно опредѣленно и съ тѣми же характерными терминами высказана Рюккертомъ. Не даромъ же г. Страховъ съ такимъ особеннымъ усердіемъ и стараніемъ напираетъ на безусловную оригинальность Данилевскаго, на то, что въ его книгѣ въ первый разъ указаны начала теоріи культурно-историческихъ типовъ, что это «начала новыя, до него никѣмъ не указанныя» [2]). Мы знаемъ, что они указаны Рюккертомъ, знаемъ, благодаря тому же г-ну Страхову, который напрасно только думалъ, что, сдѣлавши глухой намекъ на нѣмецкаго писателя, онъ уже затѣмъ имѣетъ право безъ всякаго стѣсненія приписывать новыя мысли и «начала» этого писателя Данилевскому, повторившему ихъ черезъ двѣнадцать лѣтъ даже съ воспроизведеніемъ тѣхъ же самыхъ историческихъ иллюстрацій (Китай, Мексика и Перу).

Высказавъ совершенно опредѣленно «главную мысль Данилевскаго» съ помощью «терминовъ Данилевскаго» - именно мысль объ отсутствіи единой нити и единой всеобщей культуры въ историческомъ развитіи человѣчества и о множественности независимыхъ и

[1]) «Россія и Европа». Предисловіе г. Страхова, XXIII—XXV.

[2]) Тамъ же, XXII и XXIII.

равноправныхъ культурныхъ типовъ, Рюккертъ, какъ писатель, свѣдущій въ исторіи и не чуждый философскаго разсужденія, усмотрѣлъ, что съ одною такою мыслью далеко не уйдешь въ объясненіи или даже только въ изложеніи исторической дѣйствительности, а потому и присоединилъ къ этой главной мысли необходимую оговорку, которая оказала нѣкоторое вліяніе и на Данилевскаго, хотя онъ, по недостаточному знакомству съ фактами, и не могъ оцѣнить ея значенія.

Если, по словамъ Рюккерта, для историка не можетъ быть рѣчи о томъ, чтобы держаться одной нити въ развитіи человѣчества, бросая всѣ другія, то вмѣстѣ съ тѣмъ, продолжаетъ онъ, «не изъ случайныхъ только, но и изъ органическихъ причинъ можно вывести и узаконить преобладающее, но только никакъ не исключительное, правомочіе одной культурной нити передъ всѣми другими (eine vorwiegende, nur nicht eine ausschliessliche Berechtigung eines Culturfadens vor allen anderen)».

«При всей относительной равноправности различныхъ индивидуальныхъ типовъ человѣчества одинъ изъ нихъ уже по натуральному свойству (durch seine Anlage) болѣе другого соотвѣтствуетъ всеобщей идеѣ человѣчества. То же должно сказать и о различныхъ историческихъ произведеніяхъ этихъ большихъ массъ. Тѣ изъ нихъ, которыя принадлежатъ особенно выгодно одаренному типу, уже тѣмъ самымъ имѣютъ и притязаніе, и обязанность подойти ближе къ идеальной исторической задачѣ, нежели все, что могутъ произвести менѣе одаренныя расы. Эта часть человѣчества (здѣсь разумѣется ново-европейскій міръ), какъ показываетъ опытъ, дѣйствительно исполнила такую задачу и оказалась достойною того преимущественнаго

положенія, которое было ей предуказано ея естественными свойствами, ибо она прошла всѣ различныя ступени культурнаго развитія энергичнѣе и живѣе, чѣмъ это могли сдѣлать племена менѣе одаренныя. И у этихъ послѣднихъ — насколько они принимаютъ дѣйствительное участіе въ исторіи — должны оказаться тѣ же самые необходимые моменты развитія; но если сравнить содержаніе такихъ моментовъ въ томъ и другомъ ряду, то различіе между ними бросается въ глаза» [2]). Оно не бросается въ глаза только г-ну Страхову, который преспокойно объявляетъ, что китайская культура есть нѣчто равноцѣнное греко-римской и ново-европейской.

V.

Что касается самого Данилевскаго, то, повторивъ главную мысль Рюккерта объ отсутствіи одного направленія въ историческомъ развитіи человѣчества и о множественности равноправныхъ культурныхъ типовъ, онъ повторяетъ въ разныхъ мѣстахъ своей книги и оговорки Рюккерта, безъ всякой, впрочемъ, попытки примирить ихъ съ главною мыслью, или даже поставить ихъ въ какое-нибудь внутреннее съ нею соотношеніе, необходимое для единства общаго взгляда на исторію. Вслѣдъ за Рюккертомъ Данилевскій признаетъ культурные типы хотя и равноправными, но не равноцѣнными. Относительную ихъ цѣнность онъ опредѣляетъ болѣе или менѣе полнымъ содержаніемъ культурной дѣятельности, которую онъ, какъ и Рюккертъ, распредѣляетъ по *четыремъ* основнымъ разря-

---

[1]) Rückert, I, 96—97.

дамъ. «Общихъ разрядовъ культурной дѣятельности въ обширномъ смыслѣ этого слова,—пишетъ авторъ «Россіи и Европы»,—не могущихъ уже быть подведенными одинъ подъ другой, которые мы должны, слѣдовательно, признать за высшія категоріи дѣленія, насчитывается ни болѣе, ни менѣе (?) четырехъ», а именно: 1) дѣятельность религіозная; 2) дѣятельность культурная въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, гдѣ Данилевскій совмѣщаетъ и науку, и искусство, и промышленность; 3) дѣятельность политическая, и 4) дѣятельность общественно - экономическая [1]). Въ этой неудачной классификаціи воспроизводится въ нѣсколько искаженномъ видѣ то, также четырехчастное, дѣленіе, которое принимаетъ Рюккертъ въ своемъ обзорѣ всемірной исторіи. Онъ разсматриваетъ всю культурную дѣятельность каждаго типа по слѣдующимъ четыремъ категоріямъ: соціально-политическія отношенія, религія, наука и искусство. Вся разница въ томъ, что Данилевскій соединяетъ въ одно науку и искусство да еще въ придачу и промышленность, раздѣляя зато политическую дѣятельность отъ соціальной, хотя эти послѣднія очевидно находятся въ тѣснѣйшей связи между собою, принадлежа къ одной общей сферѣ, именно сферѣ практическихъ отношеній между людьми, и во всякомъ случаѣ онѣ ближе другъ къ другу, нежели научное познаніе и художественное творчество, относящіяся къ двумъ, въ корнѣ различнымъ способностямъ и задачамъ человѣческаго духа. Какъ бы то ни было, не только неудачный списокъ у Данилевскаго, но и его болѣе удовлетворительный первообразъ у Рюккерта имѣютъ

---

[1]) Дан., 516.

характеръ чисто эмпирическій и случайный. Только самоувѣренность автодидакта могла внушить Данилевскому его забавное утвержденіе, что общихъ разрядовъ культурной дѣятельности насчитывается ни болѣе, ни менѣе четырехъ. На самомъ дѣлѣ, весь культурно-историческій матеріалъ можетъ быть съ большею стройностью и раціональностью распредѣленъ по тремъ категоріямъ, соотвѣтственно тремъ основнымъ сторонамъ человѣческаго существа: воли, ума и чувства.

Впрочемъ это четырехчастное дѣленіе понадобилось Данилевскому для того, чтобы съ помощью произвольныхъ утвержденій и натяжекъ признать русско-славянскій міръ за единственный полный и совершенный, четырехсторонній, культурный типъ. Мы можемъ, говоритъ онъ, «питать основательную надежду, что славянскій культурно-историческій типъ въ первый разъ представитъ синтезисъ всѣхъ сторонъ культурной дѣятельности въ обширномъ значеніи этого слова, — сторонъ, которыя разрабатывались его предшественниками на историческомъ поприщѣ въ отдѣльности или въ весьма неполномъ соединеніи. Мы можемъ надѣяться, что славянскій типъ будетъ первымъ полнымъ *четырехъ-основнымъ культурно-историческимъ типомъ*» [1]).

Эта мысль, что, несмотря на множественность независимыхъ и равноправныхъ культурныхъ типовъ, можетъ однако существовать и дѣйствительно существуетъ одна культура болѣе полная и совершенная, чѣмъ всѣ прочія — эта мысль, какъ мы видѣли, принадлежитъ также Рюккерту, который, конечно, при-

---

[1]) Дан., 556.

мѣняетъ ее не къ предполагаемой въ будущемъ славянской культурѣ, а къ настоящей европейско-христіанской. Наконецъ, и главная оговорка, которою Рюккертъ ограничиваетъ свою теорію, чтобы имѣть возможность излагать, а не искажать всемірную исторію, именно та оговорка, что при многихъ параллельныхъ нитяхъ, связывающихъ историческое развитіе человѣчества въ различныхъ его частяхъ, должно быть одно преобладающее, хотя и не исключительное, теченіе всеобщей исторіи, ведущее къ полнѣйшему осуществленію идеальной человѣческой задачи, и эта существенная оговорка нашла себѣ мѣсто какъ разъ въ заключительныхъ словахъ Данилевскаго, совсѣмъ и не подозрѣвавшаго, что, благодаря этимъ словамъ, все предъидущее содержаніе его книги, всѣ тѣ антиисторическія утвержденія, въ которыхъ онъ довелъ до каррикатуры односторонніе взгляды Рюккерта, — что всѣ они, благодаря этимъ заключительнымъ словамъ, становятся сомнительными или теряютъ всякое значеніе.

«*Главный потокъ всемірной исторіи*, — такъ заканчиваетъ онъ свою книгу, — начинается двумя источниками на берегахъ древняго Нила. Одинъ, небесный, божественный, черезъ Іерусалимъ и Царьградъ, достигаетъ въ невозмущенной чистотѣ до Кіева и Москвы; другой, земной, человѣческій, въ свою очередь дробящійся на два главныя русла — культуры и политики, — течетъ мимо Аѳинъ, Александріи, Рима, въ страны Европы, временно изсякая, но опять обогащаясь новыми, все болѣе и болѣе обильными водами. На русской землѣ пробивается новый ключъ справедливо обезпечивающаго народныя массы общественно-экономическаго устройства. На обширныхъ равнинахъ сла-

вянства должны слиться всѣ эти потоки въ одинъ обширный водоемъ:

И вѣрю я: тотъ часъ настанетъ,
Рѣка свой край перебѣжитъ,
На небо голубое взглянетъ
И небо все въ себѣ вмѣститъ.
Смотрите, какъ широко воды
Зеленымъ доломъ разлились,
Какъ къ брегу чуждые народы
Съ духовной жаждой собрались».

Въ прозѣ и безъ излишнихъ метафоръ, все дѣло сводится къ нѣкоторому высшему синтезу христіанскаго откровенія, культурныхъ и политическихъ результатовъ европейской цивилизаціи и соціально-экономическихъ стремленій современнаго народничества. Давай Богъ, и давно бы такъ! И если кому-нибудь непремѣнно хочется, чтобы такой синтезъ произошелъ на обширныхъ равнинахъ славянства, то отчего же нѣтъ? Лишь бы только произошелъ! Такъ какъ, въ концѣ концовъ, этотъ всеобъемлющій синтезъ соберетъ всѣ народы земли, чтобы утолить ихъ духовную жажду, съ одной стороны, и чтобы обезпечить ихъ соціально-экономически, съ другой, то не все ли равно, откуда онъ начнется—съ равнинъ ли славянскихъ, или съ тибетскаго плоскогорья? Дѣло не въ этомъ, а дѣло—въ дѣлѣ. И если ужъ ставить вопросъ: гдѣ? —то совершенно несомнѣнно, что этотъ религіозно-культурно-соціально-политическій синтезъ произойдетъ тамъ, на тѣхъ равнинахъ или на тѣхъ плоскогоріяхъ, жители которыхъ будутъ наиболѣе о немъ заботиться, будутъ вѣрнѣе высшимъ идеаламъ человѣчества въ мысляхъ и дѣлахъ своихъ

VI.

Не только основная идея культурно-историческихъ типовъ принадлежитъ Рюккерту, но и взглядъ на православно-славянскій міръ, какъ на особую культуру, независимую отъ западно-европейской или романо-германской. Это, вѣроятно, удивитъ г. Страхова, который хотя и читалъ Рюккерта, но сохранилъ лишь смутное воспоминаніе о прочитанномъ. Взглядъ на отношеніе православно-славянскаго міра къ романо-германскому высказанъ Рюккертомъ со свойственнымъ ему многословіемъ, но достаточно опредѣленно въ особомъ прибавленіи къ первой половинѣ второго тома его всеміpной исторіи [1]). Многіе западные писатели выдѣляли насъ—болѣе или менѣе тенденціозно – изъ міра европейской культуры, выдѣляли какъ *варваровъ*, или вовсе не призванныхъ къ высшему просвѣщенію по самымъ свойствамъ расы (извѣстная нелѣпая теорія Духинскаго о нашемъ туранствѣ), или же по историческимъ условіямъ, еще не успѣвшихъ пріобщиться къ этому просвѣщенію. Но Рюккертъ—и въ этомъ несомнѣнная оригинальность этого, вообще говоря, мало даровитаго писателя—не ограничивается такимъ отрицательнымъ взглядомъ: онъ отдѣляетъ насъ отъ европейскаго міра не потому, чтобы считалъ насъ неспособными къ высшей культурѣ, или отставшими отъ нея, а потому, что причисляетъ насъ къ другому культурному типу, специфически отличному отъ европейскаго и независимому отъ него. Конечно, онъ не считаетъ этотъ нашъ типъ высшимъ, но вѣдь

---

[1]) Это не тотъ Anhang, о которомъ упоминаетъ г. Страховъ въ своемъ предисловіи, а другой.

и Данилевскій могъ признавать славянство за высшую культуру лишь въ чаяніи будущихъ благъ, по мотивамъ субъективнымъ. Рюккертъ, конечно, не могъ имѣть такихъ мотивовъ; но важно то, что онъ предварилъ Данилевскаго не только въ теоріи культурно-историческихъ типовъ, но и въ признаніи православно-славянскаго міра за одинъ изъ такихъ особенныхъ типовъ, независимыхъ отъ Европы.

Дѣло идетъ ближайшимъ образомъ о Византіи, но въ культурную сферу византизма Рюккертъ, какъ и слѣдовало, включаетъ и православные славянскіе народы (слѣдовательно, главнымъ образомъ Россію), которые, по его мнѣнію, имѣли для Царьграда такое же значеніе, какъ германцы для Рима. Трактатъ, посвященный этому предмету, носитъ слѣдующее заглавіе: «Положеніе восточно-римской имперіи и византійской культуры, относительно германской, западной Европы и средневѣковой культуры», и начинается такъ: «*Противоположность* (der Gegensatz) между латинскимъ Западомъ и греческимъ Востокомъ въ римской имперіи стала вообще основаніемъ для пребывающей — ближайшимъ образомъ въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ (*zunächst* während des ganzen Mittelalters)—противоположности между европейскимъ Западомъ, имѣвшимъ свое естественное средоточіе въ Римѣ, и между европейскимъ Востокомъ, который хотя и позднѣе, но столь же исключительно нашелъ свое средоточіе въ Новомъ Римѣ, или Константинополѣ» [1]). Рюккертъ доказываетъ, что это раздѣленіе происходило не отъ внѣшнихъ случайныхъ условій, а отъ внутреннихъ органическихъ причинъ. Этимъ объясняется и пребывающее раздѣленіе церквей восточной и западной,

[1]) Rückert, II, 479.

послѣ неудачныхъ попытокъ ихъ соединенія. «Западной церкви, — пишетъ Рюккертъ, — не удалось проникнуть надолго къ востоку и юго-востоку, далѣе венгерскаго королевства, хотя она часто періодически переступала эти предѣлы и старалась привлечь въ свою сферу болгаръ и сербовъ. Еще менѣе прочны были кажущіяся полныя побѣды, которыя она нѣсколько разъ одерживала надъ восточною церковью. Когда крестовый походъ 1204 г. основалъ въ Константинополѣ латинскую имперію, казалось само собою понятнымъ, что прекратится и независимость греческой церкви. Иннокентій III увидалъ и въ этомъ отношеніи папство на вершинѣ его могущества... Но такое состояніе продолжалось съ нѣкоторою видимостью историческаго факта лишь до тѣхъ поръ, пока сама латинская имперія имѣла не совсѣмъ фантастическое существованіе. А какъ скоро восточный духъ или политическія и церковныя антипатіи Востока противъ этого чуждаго нашествія осмѣлились проявиться, такъ сейчасъ же оказалось, что оно не имѣло достаточно внутренней крѣпости, чтобы подчинить себѣ даже такую изжившую государственную и народную силу, какъ византійское царство, а съ паденіемъ латинской имперіи исчезъ и латинскій патріархъ, и греческая церковь выступила со своею старою противоположностью къ западной. Политическій интересъ Палеологовъ приводилъ, правда, еще къ частымъ попыткамъ примиренія, безъ котораго нельзя было разсчитывать на все болѣе и болѣе необходимую помощь Запада противъ турокъ. Но такъ какъ папство твердо стояло на своихъ притязаніяхъ, и всякое примиреніе съ греческою церковью понимало лишь какъ покаянное подчиненіе этой послѣдней римскому владычеству, то не

помогли никакіе дипломатическіе фокусы, посредствомъ которыхъ византійская государственная власть старалась кажущимся образомъ угодить Риму, сохраняя вмѣстѣ съ тѣмъ на самомъ дѣлѣ прежнее положеніе. Въ теченіе всего четырнадцатаго вѣка не прекращались эти старанія, но только въ пятнадцатомъ привели они, за нѣсколько лѣтъ до окончательной гибели византійскаго царства, къ торжественному возсоединенію церкви, т.-е. къ подчиненію греческой церкви Риму, на флорентійскомъ соборѣ 1439 г.; но именно то обстоятельство, что это возсоединеніе послѣдовало какъ разъ въ тотъ моментъ, когда вообще прекратилась внѣшняя самостоятельность византійскаго царства, всего яснѣе показываетъ *внутреннюю невозможность* всего этого стремленія. Оно и не имѣло никакихъ другихъ послѣдствій, кромѣ того, что сначала бо̀льшая часть греческой церкви, даже тамъ, гдѣ на нее еще простиралось вліяніе государственной власти, объявила себя противъ соединенія, а потомъ, когда совсѣмъ пало византійское царство, восточная церковь, замѣнившая теперь для покореннаго христіанскаго населенія Востока и государство, и національность, и отечество, сама собою опять заняла свое независимое отъ Рима положеніе.

«Такъ же мало,—продолжаетъ Рюккертъ ,— какъ римской церкви, посчастливилось и свѣтскимъ силамъ Запада перешагнуть ту какъ бы естественную границу (die gleichsam natürliche Grenzlinie), которая отдѣляла ихъ отъ восточной Европы, хотя попытки къ этому дѣлались постоянно съ тѣхъ поръ, какъ Западъ вообще пришелъ къ сознанію своей силы и сталъ обращать ее кнаружи» [1]).

[1]) Rückert, II, 481—483.

«Такимъ образомъ, византійская имперія во все свое болѣе чѣмъ тысячелѣтнее существованіе могла охранить себя какъ отъ насильственныхъ вторженій Запада, такъ и отъ проникновенія западнаго духа. Въ этомъ она успѣла, благодаря своей самостоятельной, хотя и менѣе прогрессивной, культурѣ, находившейся въ болѣе прямой и тѣсной преемственной связи съ культурою античною, нежели романо-германскій міръ» [1]).

Далѣе нашъ авторъ отвергаетъ всякую попытку объяснить различіе между византійской и западно-европейской культурой изъ внѣшнихъ условій, напримѣръ изъ особаго географическаго положенія Царьграда, или изъ первоначальныхъ основъ церковнаго и политическаго строя восточной римской имперіи. Единственное окончательное объясненіе существеннаго различія между этими двумя мірами можно найти только *въ различіи національныхъ элементовъ*, греко-славянскихъ на Востокѣ, латино-германскихъ на Западѣ [2]).

«Для европейскихъ частей византійской имперіи вторженіе славянъ имѣло такое же значеніе, какъ вторженіе германцевъ для римскаго Запада. Они (славяне), казалось, были провиденціально предназначены замѣстить или обновить старое, изжившее населеніе отъ Дуная до южной оконечности Пелопоннеза, и они исполнили эту задачу (сначала съ отрицательной ея стороны) столь же полно, а во многихъ мѣстахъ и еще полнѣе, нежели германцы» [3]).

Совершивъ это дѣло физическаго обновленія

---

1) Rückert, II, 484, 485.

2) Тамъ же, 487 и слѣд.

3) Rückert, II, 500.

европейскаго Востока, новый этнографическій элементъ подвергся церковно-политическому и культурному воздѣйствію Византіи, которая съ лихвою возмѣстила духовно свои матеріальныя потери. «Восточно-римское государство и восточно-римская культура,—продолжаетъ Рюккертъ,—не удовольствовались тѣмъ, что вернули себѣ, такимъ образомъ, назадъ свою старую область: на тѣхъ же основаніяхъ, на какихъ они дѣйствовали въ этомъ тѣсномъ кругѣ, они, затѣмъ, далеко перешли за его предѣлы. Между завоеваніями Византіи, за границами ея государственнаго владычества, особенно было богато послѣдствіями духовное покореніе величайшаго восточно-славянскаго народа, именно русскаго. Здѣсь именно обнаружилось всего яснѣе какое-то внутреннее сродство между византійскою сущностью и славянскимъ духомъ (eine gewisse innere Wahlverwandschaft zwischen dem byzantinischen Wesen und dem slawischen Geiste),—сродство достаточно сильное, чтобы притянуть послѣдняго къ первой даже тамъ, гдѣ Византія не могла пользоваться всѣми тѣми средствами, которыя въ другихъ случаяхъ употребляла для покоренія славянства. Русскіе были обращены въ греческую вѣру, хотя здѣсь церковная миссія не была поддержана внѣшнею силою византійскаго государства, какъ это обыкновенно случалось на балканско-иллирійскомъ полуостровѣ. Конечно, и здѣсь обращеніе народа и введеніе византійской культуры, насколько она была связана съ церковью, произошли не безъ принужденія со стороны великихъ князей, отъ которыхъ исходилъ починъ этого дѣла. Но то обстоятельство, что князья по свободному выбору приняли новую религію и приложили свои усилія къ ея распростра-

ненію, показываетъ, что въ самомъ духѣ славянъ заключался моментъ, дѣлавшій ихъ непроизвольно восприимчивыми именно къ византійской культурѣ.

«Но обращеніе русскаго народа къ греческому христіанству или распространеніе византійскаго духа на русскій народъ представляетъ еще съ другой стороны свидѣтельство особаго сродства между славянскою и византійскою сущностью. Русскій народъ находился въ положеніи со всѣхъ сторонъ открытомъ и доступномъ всѣмъ вліяніямъ, вслѣдствіе великаго движенія народовъ въ восточной Европѣ, — движенія, послѣдовавшаго за германскимъ континентальнымъ переселеніемъ народовъ и достигшаго своей полной напряженности лишь послѣ того, какъ германскій потокъ совсѣмъ схлынулъ на Западъ. Но, несмотря на это открытое положеніе русскаго народа, тяжесть его физической массы и внутренняя тягучесть его существа были такъ велики, что онъ никогда не могъ быть ни увлеченъ, ни потопленъ внѣшнимъ теченіемъ, хотя такая опасность не разъ бывала очень близкою. Особенно она представлялась неминуемою въ самомъ началѣ русской исторіи, когда скандинавское германство здѣсь на почвѣ величайшаго восточно-славянскаго народа получило, повидимому, отъ исторіи ту же самую задачу, какую континентальные германцы исполнили на почвѣ западныхъ славянъ (и кельтовъ). Однако скоро оказалось, что хотя скандинавскіе германцы, варяги, и могли покорить Россію и сдѣлаться князьями и господами въ русскомъ народѣ, но что они въ этой средѣ не могли остаться германцами. Внѣшняя мягкость славянскаго существа допустила безъ сильнаго противодѣйствія вторженіе и господство чуждаго элемента,

но тягучее ядро, прикрытое этою мягкою внѣшностью, сдѣлало невозможнымъ, чтобы славянская сущность потерпѣла какое-нибудь внутреннее измѣненіе отъ этого чуждаго элемента. Такъ, въ сравнительно очень короткое время, чужіе властители совершенно переродились въ славянъ, и варяжская династія стала и по крови, и по духу такою же русскою, какъ самый низшій слой собственно русскаго народа.

«Этимъ замѣчательнымъ фактомъ, который во многихъ отношеніяхъ противорѣчитъ обычнымъ законамъ народообразованія, былъ уже заранѣе рѣшенъ общій вопросъ о возможности или невозможности какого-нибудь вліянія германскаго или западно-европейскаго культурнаго элемента на восточныхъ славянъ, т.-е. ближайшимъ образомъ на русскихъ, какъ значительнѣйшихъ представителей этой группы. Позднѣйшіе историческіе факты доказали, что это рѣшеніе осталось въ силѣ для всѣхъ временъ, ибо никогда не происходило дѣйствительнаго вліянія западно-европейской, германскимъ элементомъ представляемой культуры на Россію, пока эта страна слѣдовала естественному влеченію своего существа (so lange es dem natürlichen Zuge seines Wesens folgte). Лишь долгое время спустя, по окончаніи среднихъ вѣковъ, случайное появленіе такой личности, какъ Петръ Великій, произвело то, что западно-европейская культура, хотя и не натурализировалась въ Россіи, — *для чего здѣсь*, повидимому, *никогда и ни при какихъ условіяхъ нѣтъ никакой возможности*,—но была привлечена, какъ средство для опредѣленныхъ цѣлей, какъ орудіе государственной власти и политики, и именно тотъ способъ, какимъ это сдѣлалось, служитъ свидѣтельствомъ, что *западная культура никогда не найдетъ здѣсь истинной*

родины (Erst lange Zeit nach dem Abschluss des Mittelalters konnte der Zufall es veranlassen, indem er eine Persönlichkeit wie Peter den Grossen hervorbrachte, dass diese westeuropäische Cultur sich zwar nicht in Russland einbürgerte, wozu, wie es scheint, hier zu keiner Zeit und unter keinen Verhältnissen eine Möglichkeit vorhanden ist, sondern als ein Mittel zu bestimmten Zwecken, als ein Werkzeug der Staatsgewalt und der Politik herangezogen wurde, um gerade durch die Art, wie dies geschah, Zeugniss dafür abzulegen, dass sie hier niemals eine wahre Heimat finden könne)» [1]).

Мы не можемъ согласиться съ г. Страховымъ, будто книга Рюккерта представляетъ самый глубокомысленный изо всѣхъ существующихъ обзоровъ всемірной исторіи, но г. Страховъ *долженъ* съ нами согласиться, что въ этой книгѣ находится все существенное содержаніе «Россіи и Европы» Данилевскаго, начиная съ главной мысли о культурно-историческихъ типахъ и кончая мнѣніями, изложенными въ главѣ: «Европейничанье—болѣзнь русской жизни».

VII.

Итакъ, мнимая «теорія Данилевскаго» находится цѣликомъ въ книгѣ Рюккерта. Между нѣмецкимъ подлинникомъ и русскимъ спискомъ главное различіе состоитъ лишь въ томъ, что ученый германецъ, принимая во вниманіе историческую дѣйствительность, не

[1]) Rückert, II, 502—504.

старается во что бы то ни стало провести свой — въ сущности анти-историческій—взглядъ черезъ всю всемірную исторію, и благодаря этому избѣгаетъ тѣхъ грубыхъ ошибокъ и несообразностей, которыя отнимаютъ всякое серьезное значеніе у книги Данилевскаго. Сочиненіе Рюккерта въ цѣломъ своемъ составѣ принадлежитъ, во всякомъ случаѣ, къ исторической наукѣ, тогда какъ произведеніе нашего панслависта, какъ уже было замѣчено критикой, относится развѣ только къ наукѣ «Громъ побѣды раздавайся» [1]).

Но, оставляя въ сторонѣ научное отношеніе автора къ историческому матеріалу и оцѣнивая по существу лишь основной взглядъ Рюккерта на исторію, мы должны признать его столь же мало удовлетворительнымъ, какъ и его русское повтореніе.

Въ исторіи человѣчества, также какъ и во всемъ міровомъ процессѣ, котораго она есть главное звено, одинаково существенны для вѣрнаго пониманія и множественность частныхъ элементовъ, и единство цѣлаго. Останавливаясь на отдѣльныхъ частяхъ и упуская изъ виду то, что дѣлаетъ ихъ частями, т.-е. единое цѣлое, которому каждая изъ нихъ по своему причастна, мы теряемъ ихъ смыслъ и значеніе и превращаемъ ихъ своимъ непониманіемъ въ неопредѣленный и безначальный хаосъ. Съ другой стороны, увлекаясь идеей общаго и единаго, забывая или отрицая самостоятельное значеніе и внутреннюю цѣнность част-

[1]) Эти ошибки не искупаются здѣсь и полною послѣдовательностью взгляда; ибо, въ концѣ концовъ, и Данилевскій, какъ мы видѣли, долженъ былъ признать единство историческаго развитія, общій потокъ всемірной исторіи.

ныхъ элементовъ, мы лишаемъ самое цѣлое его дѣйствительнаго содержанія и приходимъ къ понятію единства пустого и мертваго. На самомъ же дѣлѣ обѣ эти стороны—и единство всѣхъ, и самостоятельность каждаго—одинаково реальны и въ своей неразрывной связи одинаково опредѣляютъ всякую живую дѣйствительность. Въ области человѣческой исторіи эти двѣ первоосновы всякаго бытія конкретно представляются единымъ человѣчествомъ, съ одной стороны, и единичнымъ человѣкомъ съ другой; между этими двумя полюсами и изъ ихъ различнаго взаимоотношенія образуется множество частныхъ круговъ или группъ, которыя съ одинаковымъ правомъ могутъ разсматриваться какъ различныя степени расчлененія человѣчества, или же какъ различныя степени разростанія человѣка. Взять произвольно одну изъ такихъ степеней относительнаго дѣленія или относительнаго умноженія, не опредѣливъ даже какъ слѣдуетъ, какую именно — не то народъ, не то племя, — и подъ именемъ историческаго индивида, или культурнаго типа, поставить ее на мѣсто цѣлаго человѣчества, объявивъ это послѣднее только чистою мыслью, отвлеченнымъ понятіемъ и, въ концѣ концовъ, пустымъ словомъ—это значитъ не объяснить исторію, а безбожно исказить и безнадежно запутать ее.

Чтобы сколько-нибудь оправдать это замѣщеніе человѣчества quasi-національнымъ элементомъ, нужно было, по крайней мѣрѣ, доказать, что этому послѣднему принадлежитъ бóльшая степень реальности, нежели первому. Но ни нѣмецкій изобрѣтатель культурныхъ типовъ, ни его русскіе ученики не представили никакой серьезной попытки такого доказатель-

ства [1]). Невозможно считать серьезнымъ указанія г. Страхова на то, что все въ исторіи совершается частными дѣятелями (лицами и народами), а само человѣчество ничего не дѣлаетъ, а слѣдовательно и не существуетъ, какъ реальная единица. Если подъ дѣятелемъ разумѣть непосредственно-наглядную причину дѣйствія, то нельзя считать историческими дѣятелями и народы (не говоря уже о какихъ-то культурныхъ типахъ), ибо и народы, какъ таковые, какъ цѣлые, никогда сами непосредственно не дѣйствуютъ, а дѣйствуютъ только единичныя лица въ бо̀льшемъ или ме́ньшемъ числѣ. Если же подъ дѣятелемъ разумѣть существенную и внутреннюю причину, или настоящаго субъекта дѣйствія, то въ этомъ смыслѣ дѣятелемъ всемірной исторіи, какъ таковой, можетъ быть только человѣчество. Когда г. Страховъ пишетъ свои разсужденія, непосредственно наглядными дѣятелями являются тутъ его пальцы, водящіе перомъ по бумагѣ, но это не мѣшаетъ однако истиннымъ производителемъ его писаній признать его единое *я*, невидимое само по себѣ, но являющее свою реальность въ общей и реальной связи его дѣйствій. Подобнымъ образомъ и единое человѣчество, хотя и не дѣйствуетъ непосредственно ни въ какомъ историческомъ явленіи, тѣмъ не менѣе обнаруживаетъ свою совершенную реальность въ общемъ ходѣ всемірной исторіи. А что о̀рганами человѣчества являются живыя и относительно - самостоятельныя существа, то вѣдь и пальцы г. Страхова не вовсе лишены жизни и раздѣльности, и абсолютной разницы тутъ нѣтъ.

---

[1]) Рюккертъ иногда даже проговаривается въ обратномъ смыслѣ, признавая за человѣчествомъ истинную реальность. См., напр., томъ I, стр. 35.

Невозможность вполнѣ устранить всеединый элементъ изъ исторіи заставляетъ г. Страхова прибѣгнуть къ измышленію какой-то «общей сокровищницы», которая, какъ онъ настойчиво утверждаетъ, слагается только изъ результатовъ частныхъ дѣятельностей, личныхъ и національныхъ, и вовсе не предполагаетъ никакого общаго дѣла и никакого общаго дѣятеля. Къ этой несообразности онъ возвращается съ особеннымъ самодовольствомъ, причемъ ему, очевидно, предносится образъ какого-то амбара или сарая, въ который складываются для общаго пользованія продукты частныхъ историческихъ дѣятелей. Это онъ называетъ органическимъ взглядомъ! [1])

Чтобы показать преимущественную реальность національнаго элемента, указываютъ еще на *языкъ* и этимъ окончательно обнаруживаютъ свое недомысліе. Неужели, въ самомъ дѣлѣ, способность понимать всякіе языки и говорить на нихъ, неужели эта способность разумнаго и словеснаго человѣческаго существа есть нѣчто менѣе реальное, нежели способность говорить на своемъ языкѣ и понимать своихъ земляковъ? Неужели внутренній всеединый *логосъ* (слово), создающій человѣческую рѣчь, менѣе реаленъ, нежели его частныя развѣтвленія въ національныхъ разновидностяхъ этой рѣчи? Нѣтъ, прежде чѣмъ про-

---

[1]) Въ какомъ-то странномъ самомнѣніи г. Страховъ принимаетъ измышленныя имъ представленія за обязательныя нормы всякаго мышленія. Такъ онъ обличаетъ мою ошибку, состоящую въ томъ, что я отъ общей сокровищницы неправильно заключаю къ общему дѣлу человѣчества. Но вѣдь такая ошибка могла бы произойти лишь въ томъ случаѣ, еслибы я Страховское представленіе «общей сокровищницы» принималъ за исходный пунктъ своихъ разсужденій. А такъ какъ я, напротивъ того, считаю это представленіе пустымъ вымысломъ, то, слѣдовательно, не могъ на немъ и строить ни правильныхъ, ни неправильныхъ умозаключеній.

возглашать новое язычество, нашимъ націоналистамъ слѣдовало бы еще поучиться старой азбукѣ у тѣхъ эллинскихъ философовъ, которые вывели сознаніе античнаго міра изъ первоначальнаго языческаго обособленія [1]).

---

[1]) Къ сожалѣнію, я долженъ предложить этотъ совѣтъ не одному г. Страхову, но также и г. П. Астафьеву, который, какъ оказывается изъ его статьи: «Къ спору съ г. Вл. Соловьевымъ», крайне нуждается въ Платоновскомъ «припоминаніи» относительно идеи человѣчества. Г. Астафьевъ увѣряетъ, что человѣчество выдумано или сочинено мною («Русскій Вѣстникъ», окт., стр. 237, 238). Право же нѣтъ! Это такъ же несправедливо, какъ и то, будто необходимо нарочно поддерживать и возбуждать въ людяхъ и народахъ ихъ самочувствіе (Selbstgefühl) и самоутвержденіе (Selbstbejahung), потому что иначе они погибнутъ отъ избытка любви къ ближнимъ и самопожертвованія.

VIII.

САМОСОЗНАНІЕ ИЛИ САМОДОВОЛЬСТВО?

I.

Въ 1884 году, въ литературномъ спорѣ съ покойнымъ И. С. Аксаковымъ я долженъ былъ подробно объяснять, что *народность* и *національзмъ* двѣ вещи разныя (такъ же какъ *личность* и *эгоизмъ*), что усиленіе и развитіе народности (такъ же какъ и личности) въ ея положительномъ содержаніи всегда желательно, тогда какъ усиленіе и развитіе національзма (равно какъ и личнаго эгоизма) всегда вредно и пагубно; что отреченіе отъ своего національнаго эгоизма вовсе не есть отрицаніе своей народности, а напротивъ, ея высочайшее утвержденіе согласно евангельскому слову: «кто будетъ стараться спасти душу свою погубитъ ее, а кто погубитъ ее, тотъ оживотворитъ ее» (ев. отъ Луки, XVII, 33) [1]. Эти объясненія, которыя, казалось бы, должны быть излишни, на самомъ дѣлѣ

[1]) Полемическія статьи Аксакова, печатавшіяся въ *Руси*, вошли въ IV томъ собранія его сочиненій. Мои статьи, появившіяся въ *Извѣстіяхъ Петербургскаго Славянскаго Общества* и въ *Православномъ Обозрѣніи*, перепечатаны въ кн. *Національный вопросъ въ Россіи* (вып. I, изд. 3).

оказались недостаточными, ибо несомнѣнно читавшій ихъ Н. Н. Страховъ противупоставилъ мнѣ черезъ четыре года повидимому то же самое злополучное отождествленіе націонализма и народности, какъ нѣкую незыблемую твердыню патріотическихъ чувствъ и обязанностей, а теперь все на той же мнимой твердынѣ, самъ того не замѣчая, строитъ свои разсужденія П. Е. Астафьевъ въ статьѣ *Національное самосознаніе и общечеловѣческія задачи* (*Русское Обозрѣніе*, мартъ). Писатель, несомнѣнно доказавшій въ другихъ случаяхъ свою способность къ философскому мышленію, разсуждаетъ здѣсь такъ, какъ будто для него совсѣмъ неясно существенное различіе между національнымъ самосознаніемъ, съ одной стороны, и національнымъ самолюбіемъ и самодовольствомъ—съ другой. Между тѣмъ, г. Астафьеву легко было бы уяснить себѣ это различіе: стоило только прежде чѣмъ излагать *свои* понятія о національномъ самосознаніи справиться, какъ думаетъ на этотъ счетъ самъ русскій народъ, котораго высшая мудрость такъ восхваляется нашимъ авторомъ.

По духу русскаго языка слово *сознаніе* связано съ мыслью объ отрицательномъ отношеніи къ себѣ, о самоосужденіи. Активнаго глагола *сознавать* вовсе нѣтъ въ народной русской рѣчи, а есть только возвратный *сознаваться*. Сознаются люди въ своихъ недостаткахъ, грѣхахъ и преступленіяхъ; сознаваться въ своихъ добродѣтеляхъ и преимуществахъ такъ же противно духу русскаго языка, какъ и духу христіанскаго смиренія. Да и съ точки зрѣнія практической мудрости гораздо лучше предоставить другимъ признавать наши доблести и заслуги, а самимъ побольше заботиться объ исправленіи своихъ недостатковъ. При этомъ нѣтъ никакого основанія думать, что общія требованія мо-

рали и здраваго смысла должны терять свою силу, какъ скоро дѣло касается не отдѣльныхъ лицъ, а цѣлыхъ народовъ.

Если же г. Астафьевъ разумѣетъ «сознаніе» не въ томъ преимущественно нравственномъ смыслѣ, какой принадлежитъ этому слову въ живой народной рѣчи [1]), а въ томъ формально-психологическомъ, какой усвояется ему отвлеченною философіей,—если, говоря о самосознаніи, онъ имѣетъ въ виду лишь общую способность мысленнаго обращенія (рефлексіи) субъекта на самого себя безразлично къ нравственнымъ мотивамъ такого обращенія, то вѣдь въ этомъ смыслѣ актъ самосознанія одинаково присутствуетъ и при самоосужденіи, и при самовосхваленіи, и тѣ представители умственной жизни народа, которые относятся критически къ своему отечеству, по крайней мѣрѣ столько же участвуютъ въ дѣлѣ его самосознанія, какъ и тѣ, которые его восхваляютъ. Быть можетъ даже П. Е. Астафьевъ согласится, что критическая мысль всегда являлась преимущественною двигательницей самосознанія и что, напримѣръ, сатирическія произведенія Гоголя и Грибоѣдова гораздо болѣе чѣмъ патріотическія драмы Кукольника способствовали развитію національнаго сознанія въ русскомъ обществѣ.

Приписавъ мнѣ совершенно неправдоподобную мысль, что русскій народъ долженъ отречься отъ своихъ національныхъ силъ и качествъ, ибо таковыхъ, заслуживающихъ уваженія и сохраненія, будто бы, по моему, на-лицо не оказывается (*Русское Обозрѣніе*, стр. 279), г. Астафьевъ вслѣдъ за тѣмъ невольно

---

[1]) Не русской только, ибо въ латинскомъ и производныхъ отъ него языкахъ слова: conscientia, conscience и т. д. нераздѣльно совмѣщаютъ въ себѣ значеніе теоретическаго и нравственнаго сознанія (совѣсти).

обличаетъ самъ свою странную ошибку, когда повторяетъ мою характеристику русскаго народа, отчасти даже приводя мои подлинныя слова и сопровождая ихъ своимъ одобреніемъ, какъ напримѣръ: справедливо замѣчаетъ г. Соловьевъ, что «Россія, имѣя по народному характеру много сходства съ Индіей, рѣзко отличается отъ нея своимъ живымъ практическимъ и историческимъ смысломъ» (*Русское Обозрѣніе*, стр. 282, см. также стр. 284, 285). Передъ тѣмъ г. Астафьевъ замѣтилъ и подтвердилъ такъ же мои указанія на религіозное настроеніе русскаго народа и на высокій идеалъ святости, который его одушевляетъ. Что жъ? Неужели все это не составляетъ по моему силъ и качествъ, заслуживающихъ уваженія и сохраненія? Не припишетъ же мнѣ г. Астафьевъ желанія или требованія, чтобы русскій народъ отрекся отъ своего религіознаго настроенія, отъ идеала святости, наконецъ, отъ своего живаго практическаго и историческаго смысла.

Сразу можетъ показаться, что здѣсь споръ только по недоразумѣнію. Есть, однако, между нашими взглядами одно существенное несогласіе. Признавая вмѣстѣ со мною религіозно-нравственный идеалъ русскаго народа, г. Астафьевъ думаетъ, что этотъ идеалъ ни къ чему кромѣ національнаго самодовольства не обязываетъ; я же, напротивъ, утверждаю, что чѣмъ онъ выше, тѣмъ къ большему онъ обязываетъ и тѣмъ менѣе мѣста оставляетъ для самодовольства. Г. Астафьевъ обращается къ русскому народу какъ бы съ такими словами: у тебя высокій идеалъ святости, слѣдовательно ты святъ и можешь съ самодовольнымъ пренебреженіемъ смотрѣть на прочіе народы, какъ евангельскій фарисей на мытаря. А по моему слѣдуетъ

говорить народу такъ: если ты въ самомъ дѣлѣ сознаешь идеалъ совершенной святости, то вмѣстѣ съ тѣмъ долженъ сознавать и великое несоотвѣтствіе между нимъ и твоею дѣйствительностью, а потому я долженъ работать надъ тѣмъ, чтобы по возможности уменьшить это несоотвѣтствіе, чтобы какъ можно полнѣе осуществлять свой идеалъ во всѣхъ своихъ жизненныхъ дѣлахъ и отношеніяхъ. Внутренняя возможность такой реализаціи идеальныхъ началъ, такой плодотворной религіозной работы для русскаго народа дана именно въ томъ его нравственномъ реализмѣ и живомъ историческомъ смыслѣ, которыми онъ отличается отъ другихъ, также религіозныхъ, народовъ, каковы напримѣръ индусы. Требуется только, чтобъ этотъ нашъ историческій здравый смыслъ, создавшій и сохраняющій могучее русское государство, не ограничивался бы навсегда одною этою областью задачъ національно-политическихъ, а примѣнялся бы также и къ болѣе широкимъ задачамъ: всемірно-религіознымъ и общечеловѣческимъ. Если, какъ это признаетъ и мой противникъ, русскій народъ есть вмѣстѣ и высоко-религіозный и трезво-практическій, то желательно и нравственно необходимо, чтобы между этими сторонами его духа не было раздвоенія, чтобъ онѣ были внутренно согласованы, чтобы наше благочестіе было болѣе дѣятельнымъ, а наша мірская дѣятельность болѣе благочестивою. Требуется, однимъ словомъ, чтобы русскій народъ и общество относились болѣе *добросовѣстно* къ истинѣ своей вѣры и къ дѣламъ своей жизни.

Только «вѣрный въ маломъ» «поставляется надъ многимъ»: плодотворное служеніе высокимъ историческимъ задачамъ возможно только при добросовѣст-

номъ отношеніи къ ближайшимъ обязанностямъ. А именно этого намъ и недостаетъ, какъ неожиданно признается самъ г. Астафьевъ. По его словамъ русскій народъ «и сравнительно легко уступаетъ свое право, и *нерѣдко легкомысленно, безъ тяжелой внутренней борьбы уклоняется отъ своей обязанности»* (*Русск. Обозр.* стр. 285). И далѣе (290): «если отсюда вытекаетъ нѣкоторая наша безпорядочность, халатность и неряшливость въ исполненіи житейскихъ *обязанностей* (курсивъ въ подлинникѣ) нашихъ, нѣкоторый недостатокъ того, что̀ К. Н. Леонтьевъ называлъ «вексельною честностью», составляющею высшую гордость и славу заправскаго западнаго буржуа, — то всѣ эти недостатки наши и вытекающія изъ нихъ житейскія неустройства и неудобства связаны именно съ тѣмъ, что для насъ навсегда моральность выше легальности, душа дороже формальной организаціи, въ которую мы никогда и не полагаемъ эту душу». Вѣроятно, почтенному П. Е. Астафьеву не удалось въ этомъ мѣстѣ дать своей мысли точное выраженіе, ибо прямой смыслъ его словъ слишкомъ страненъ. Что истинная моральность всегда выше легальности, съ этимъ, конечно, согласится всякій «западный буржуа». Но если формальная законность не имѣетъ преобладающаго значенія для людей добродѣтельныхъ, то вѣдь именно потому, что эти люди, соблюдая внутренній «законъ, написанный въ сердцахъ ихъ», неспособны легкомысленно уклоняться отъ исполненія своихъ обязанностей и проявлять недостатокъ обыкновенной честности. Или въ самомъ дѣлѣ г. Астафьевъ думаетъ, что и этотъ недостатокъ относится къ той моральности, которая выше легальности? По общепринятымъ понятіямъ, отъ которыхъ пока лучше не

отказываться, легкомысленное уклоненіе отъ своихъ обязанностей и отсутствіе честности (хотя бы только вексельной) связаны съ такими нравственными состояніями, которыя не выше, а *ниже* легальности, почему и подпадаютъ въ своихъ реальныхъ проявленіяхъ справедливому дѣйствію карательныхъ законовъ.

«Русскій человѣкъ, продолжаетъ г. Астафьевъ, гораздо легче поступится именно юридическимъ началомъ, легальностью, чѣмъ моральностью. Въ этомъ отношеніи онъ составляетъ, какъ человѣкъ «совѣсти», крайнюю противоположность съ незнающимъ вовсе совѣсти ветхозавѣтнымъ «человѣкомъ закона», евреемъ, и съ болѣе близкимъ къ послѣднему, всегда стремящимся личную совѣсть замѣнить общимъ формальнымъ закономъ, организаціей, гарантіей, сыномъ романо-германской культуры» (289). Желательно было бы знать, остается ли русскій человѣкъ «человѣкомъ совѣсти» и въ тѣхъ «нерѣдкихъ» случаяхъ, когда онъ безъ внутренней борьбы уклоняется отъ исполненія своихъ обязанностей и обнаруживаетъ отсутствіе вексельной честности? Если нѣтъ, если русскій человѣкъ можетъ быть названъ человѣкомъ совѣсти лишь настолько, насколько онъ поступаетъ по совѣсти, то вѣдь эта тавталогія примѣнима одинаково ко всѣмъ народамъ, если только г. Астафьевъ допускаетъ, что и другіе народы могутъ иногда поступать по совѣсти. Во всякомъ случаѣ мнѣ кажется, что огульно обвинять ветхозавѣтныхъ евреевъ (къ которымъ принадлежали авторы покаянныхъ псалмовъ, книги Іова и т. д.) въ полномъ незнаніи совѣсти, а романо-германцевъ въ стремленіи *всегда* замѣнять совѣсть формальнымъ закономъ, мы можемъ только при нѣкоторомъ съ нашей стороны «легкомысленномъ уклоненіи отъ

своей обязанности», именно отъ первой обязанности: быть справедливыми къ нашимъ ближнимъ.

Вообще это прославленіе русскаго человѣка, который настолько возвышается надъ легальностью, настолько поступается юридическимъ началомъ, что даже пренебрегаетъ вексельною честностью, есть лишь переложеніе въ прозу и распространеніе остроумныхъ стиховъ Б. Н. Алмазова, вложенныхъ имъ въ уста одного изъ главныхъ славянофиловъ [1]). Я, конечно, не менѣе Аксакова и г. Астафьева, признаю идеально-религіозное призваніе русскаго народа, но не нахожу возможнымъ связывать это высшее призваніе съ недостаткомъ легальности, съ презрѣніемъ къ юриди-

[1]) По причинамъ органическимъ
Мы совсѣмъ не снабжены
Здравымъ смысломъ юридическимъ,
Симъ исчадьемъ Сатаны.
Широки натуры русскія,
Нашей правды идеалъ
Не влѣзаетъ въ формы узкія
Юридическихъ началъ.
Мы враги сухой формальности,
Мы чувствительны душой
И при видѣ «благодарности»,
Не владѣемъ мы собой.
Вотъ по этой-то причинѣ я
Съ умиленіемъ гляжу
На управу благочинія,
Въ ней одной лишь нахожу
Въ дни печали утѣшенія:
Въ ней одной лишь не погибъ
Отъ напора просвѣщенія
До-петровскаго «кормленія»
Совершенно чистый типъ.
Не къ пути земному, тѣсному,
Созданъ, призванъ нашъ народъ,
А къ чему-то неизвѣстному,
Непонятному, чудесному,
Даже, кажется, небесному
Тайный гласъ его зоветъ.

ческому началу. Если въ самомъ дѣлѣ наша «моральность» колеблется между святостью и нечестностью, избѣгая той необходимой нравственной средины, которая опредѣляется добросовѣстнымъ отношеніемъ къ своимъ обязанностямъ и къ чужимъ правамъ, если въ самомъ дѣлѣ у насъ легче встрѣтить святого, чѣмъ просто честнаго человѣка (какъ я это слыхалъ отъ нѣкоторыхъ славянофиловъ), то вѣдь это есть національный недостатокъ, въ которомъ должно *сознаться*, а не преимущество, которымъ можно хвалиться. Во всякомъ случаѣ, эти приведенныя указанія г. Астафьева сами по себѣ (независимо отъ странности его взгляда) тѣмъ болѣе цѣнны, что они сдѣланы какъ бы нечаянно [1]).

II.

Предпочитая «моральность» легальности, русскій человѣкъ, по мнѣнію П. Е. Астафьева, презираетъ всякое устроеніе жизни и упорядоченіе человѣческихъ отношеній, всякую общественную организацію. Все это онъ предоставляетъ западнымъ романо-герман-

[1]) Кстати о «нечаянномъ» и «нарочномъ». Приведя (*Русск. Обозр.*, 275 стр.) мое замѣчаніе, что въ истинно народномъ не должно быть ничего нарочнаго, иначе вмѣсто народности окажется только народничанье, г. Астафьевъ спрашиваетъ: «отождествляетъ ли здѣсь г. Соловьевъ нарочное съ сознательнымъ? Повидимому такъ». Почему же однако? Изъ того, что все нарочное тѣмъ самымъ сознательно, никакъ ни слѣдуетъ, что все сознательное должно быть нарочнымъ. Въ стихотвореніяхъ Пушкина, безъ сомнѣнія, сознательныхъ, русскій національный духъ высказывается *ненарочно* (за исключеніемъ двухъ-трехъ самыхъ слабыхъ), поэтому они и хороши, а въ патріотическихъ стихахъ Розенгейма и т. п. этотъ духъ выраженъ *нарочно*, поэтому они никуда и не годятся. Философія Гегеля, сознательно универсальная, носитъ вмѣстѣ съ тѣмъ безъ его умысла и національно-нѣмецкій характеръ; но еслибы какой-нибудь нѣмецъ задумалъ *нарочно* создать чисто-нѣмецкую философію, или англичанинъ — чисто-англійскую, то навѣрное кромѣ чистаго вздора ничего бы не вышло.

скимъ народамъ, этимъ неисправимымъ формалистамъ и законникамъ, а самъ думаетъ только о спасеніи души (*Русск. Обозр.*, 282 стр. и passim). Если такъ, то спрашивается, въ чемъ же различіе между этимъ русскимъ человѣкомъ и индійскимъ отшельникомъ, который также думаетъ только о спасеніи души, нисколько не заботясь о соціальныхъ формахъ и учрежденіяхъ? Г. Астафьевъ одобрилъ мое указаніе на существенную разницу между національнымъ характеромъ русскихъ и индійцевъ; быть можетъ онъ допуститъ также, что и самое понятіе о спасеніи души у этихъ двухъ народовъ весьма различно. По русскому понятію, которое прежде всего должно быть христіанскимъ, спасеніе души зависитъ не отъ отвлеченнаго созерцанія, а отъ дѣятельной любви и притомъ ко *всѣмъ*, ибо по Евангелію всѣ люди суть наши ближніе. Дѣйствительная любовь ко всѣмъ требуетъ, чтобы мы дѣлали всѣмъ добро, то-есть работали для общаго блага всего человѣчества, какъ цѣлаго. Это есть любовь объективная и соціальная, которою, конечно, не упраздняется, а восполняется и совершенствуется любовь какъ субъективное и индивидуальное чувство. Чувствовать ко всѣмъ любовь и благотворить всѣмъ *по-одиночкѣ* ни у кого нѣтъ физической возможности въ условіяхъ земной жизни. Но существуютъ и всегда существовали болѣе или менѣе обширныя соціальныя группы, солидарныя въ своихъ интересахъ, и служа этимъ общимъ интересамъ, каждый человѣкъ можетъ дѣлать добро заразъ всѣмъ членамъ данной группы, хотя бы къ большинству ихъ (индивидуально взятыхъ) онъ и не имѣлъ никакого личнаго отношенія, а слѣдовательно, и никакихъ субъективныхъ чувствъ.

Дорожить одними этими чувствами, одною личною внутреннею жизнью души, значитъ отнимать всякій смыслъ не только у человѣчества, какъ цѣлаго, не только у государства, но даже у семьи, какъ опредѣленнаго соціальнаго элемента. Въ самомъ дѣлѣ, уже на этой первой ступени общественности, въ семьѣ — любовь соціальная не покрывается субъективнымъ чувствомъ и индивидуальною связью съ отдѣльными лицами. Такое чувство и такую привязанность я могу имѣть къ наличнымъ членамъ своей семьи, но не къ давно умершимъ предкамъ и не къ потомкамъ еще не существующимъ. Между тѣмъ, семейная любовь, какъ факторъ соціальный, необходимо простирается и въ этихъ двухъ направленіяхъ за предѣлы индивидуальной жизни. Еще яснѣе это относительно болѣе широкой группы — національной. Г. Астафьевъ, конечно, согласится, что патріотъ, посвящающій свою жизнь благу отчизны, одушевляется любовью не къ отдѣльнымъ только лицамъ своего народа, а къ самому этому народу *какъ цѣлому*, и что такимъ образомъ онъ дѣлаетъ заразъ добро многимъ милліонамъ людей, которыхъ онъ никогда не могъ бы знать въ отдѣльности, а слѣдовательно, не могъ бы имъ индивидуально и благотворить. Но для того, чтобы можно было служить народу какъ цѣлому, нужно, чтобъ эта цѣлость проявлялась какъ-нибудь реально, то-есть чтобы народъ имѣлъ опредѣленную національную форму и организацію, чтобъ его цѣлость *воплощалась* въ извѣстныхъ общихъ всему народу учрежденіяхъ, дѣйствующихъ по общепризнаннымъ законамъ. Очевидно, патріотизмъ обязываетъ насъ стараться о томъ, чтобъ эти учрежденія и законы, въ которыхъ воплощается и чрезъ которые дѣйствуетъ національное

единство и цѣлость, были *какъ можно лучше*; а такъ какъ самъ патріотизмъ есть не что иное какъ одинъ изъ видовъ соціальной любви, то ясно, что заботы о наилучшемъ устроеніи общественныхъ формъ доказываютъ прежде всего дѣятельную любовь къ людямъ и вовсе не связаны непремѣнно съ какимъ-то пустымъ формализмомъ, какъ ошибочно утверждаетъ г. Астафьевъ. И если правда, что западные народы отличаются особенно своимъ стараніемъ объ организаціи общественныхъ формъ, то это значитъ только, что они отличаются добросовѣстнымъ отношеніемъ къ обязанностямъ соціальной *любви*, а безъ любви и душу спасти нельзя. Для полной ясности предложу г. Астафьеву самый простой примѣръ. Положимъ, какой-нибудь человѣкъ или какое-нибудь частное общество основываютъ своимъ трудомъ и своими деньгами благотворительное учрежденіе, скажемъ—больницу. Если при этомъ они постоянно и усиленно заботятся о наилучшей организаціи всѣхъ частей въ этой больницѣ, о томъ, чтобы дѣло велось въ ней самымъ правильнымъ и цѣлесообразнымъ порядкомъ,— доказываетъ ли это съ ихъ стороны пустой формализмъ, или дѣятельную любовь къ страждущимъ ближнимъ? Не станетъ же г. Астафьевъ отрицать, что люди дѣйствительно страдаютъ отъ дурныхъ учрежденій.

Впрочемъ, противуполагая русскій народъ какъ исключительно заботящійся о спасеніи души народамъ западнымъ, преданнымъ столь же исключительно устроенію общественныхъ порядковъ, почтенный авторъ одинаково несправедливъ къ обѣимъ сторонамъ. Во-первыхъ, любопытно узнать, когда именно западные народы перестали заботиться о спасеніи души? Въ

средніе вѣка заботились; въ эпоху реформаціи — также. Да и въ настоящее время, о чемъ какъ не о спасеніи души стараются такіе западные люди, какъ напримѣръ, отецъ Даміанъ, посвятившій свою жизнь ухаживанью за прокаженными дикарями съ постоянною опасностью заразиться самому, что̀ подъ конецъ и случилось. О какой формальной законности, о какихъ внѣшнихъ организаціяхъ и гарантіяхъ думалъ этотъ западный человѣкъ? Конечно отцы Даміаны не составляютъ большинства на Западѣ; но вѣдь святые и на «святой Руси» не на каждомъ шагу попадаются.

Съ другой стороны, несправедливо, будто русскій народъ думаетъ только о личномъ спасеніи души. Какъ объяснить тогда его историческую жизнь, всѣ тѣ великіе труды, которые онъ положилъ на устроеніе и охраненіе своего государства? Объ этихъ трудахъ разсуждаетъ и г. Астафьевъ [1]), но не показываетъ какъ можно связать ихъ съ мыслью объ исключительно личномъ спасеніи души по его понятію, ибо для *такого* спасенія государство очевидно вовсе не нужно.

Поистинѣ же «спасеніе души» и «устроеніе общественныхъ формъ» не могутъ противуполагаться другъ другу, а относятся между собою какъ цѣль и средства. Спасеніе души есть окончательная цѣль, а организація наилучшихъ соціальныхъ порядковъ для общаго блага во имя дѣятельной любви къ страждующему человѣчеству — есть одно изъ необходимыхъ

---

[1]) Воспроизводя (*Русск. Обозр.* 287 и 288 стр.) мою выписку изъ И. С. Аксакова объ историческомъ отношеніи русскаго народа къ государству, г Астафьевъ могъ бы замѣтить, что я высказалъ свое полное согласіе съ Аксаковымъ въ этомъ пунктѣ и привелъ его слова какъ выражающія мою мысль лучше, чѣмъ мои собственныя.

средствъ для этой цѣли. Если до нѣкоторой степени справедливо, что западные народы, хотя и не исключительно, какъ утверждаетъ г. Астафьевъ, а лишь сравнительно болѣе обращаютъ вниманіе на средства исторической жизни, теряя иногда изъ виду ея высшую цѣль, а съ другой стороны, русскіе, думая болѣе объ этой цѣли, пренебрегаютъ нѣкоторыми необходимыми условіями и средствами для ея достиженія, то такой обоюдный недостатокъ долженъ быть, ради общихъ интересовъ человѣчества, исправленъ болѣе тѣснымъ сближеніемъ и согласнымъ взаимодѣйствіемъ обѣихъ сторонъ, основаннымъ не на самодовольствѣ, а на самосознаніи.

III.

Стремясь все свести къ «сознанію», П. Е. Астафьевъ отнесся однако не совсѣмъ сознательно къ такому важному фактору въ жизни человѣчества, какъ патріотизмъ: онъ не распозналъ въ немъ одной изъ главныхъ степеней той соціальной объективной любви, которую онъ вовсе оставляетъ безъ вниманія, выдвигая (вслѣдъ за большинствомъ нѣмецкихъ протестантскихъ мыслителей) исключительно субъективную и индивидуальную сторону морали. Въ виду такого моральнаго субъективизма высокая (даже слишкомъ высокая) оцѣнка *патріотизма* представляется у нашего автора совершенно необоснованною. Исключительная забота о спасеніи своей души, идеалъ чисто-субъективной личной святости, царство Божіе, которое внутри насъ и т. д., и вдругъ рядомъ съ этимъ крайняя напряженность національнаго принципа, который, во взглядѣ автора, неизвѣстно откуда берется и невѣдомо

почему долженъ отвлекать человѣка отъ заботы о томъ, что есть единое на потребу,—о личномъ спасеніи души. Воззрѣніе Льва Толстого (къ которому г. Астафьевъ отнесся слишкомъ пренебрежительно), при всей своей односторонности, свободно по крайней мѣрѣ отъ этого внутренняго противорѣчія. Знаменитый писатель также признаетъ лишь внутреннюю субъективную сторону религіи и нравственности; но онъ за то и не даетъ въ своемъ идеалѣ жизни человѣческой никакого мѣста патріотизму, національнымъ дѣленіямъ, государственности, церкви и т. д. Это во всякомъ случаѣ послѣдовательно. Между тѣмъ, г. Астафьевъ, преклоняясь съ полною готовностью, а отчасти и съ одушевленіемъ предъ всѣми исчисленными объективными выраженіями собирательной жизни человѣчества, вмѣстѣ съ тѣмъ осуждаетъ всякую заботу объ ихъ наилучшемъ устроеніи какъ пустой формализмъ. Онъ хочетъ оставить нравственное значеніе за одною только «внутреннею жизнью души», относя все объективное къ безразличнымъ для духа явленіямъ и формамъ существованія. И однакоже онъ волей-неволей долженъ признать нравственное значеніе за патріотизмомъ, который никакъ уже не вмѣщается въ одной «внутренней жизни души», такъ какъ онъ есть прямое выраженіе нашей объективной извнѣ данной солидарности съ извѣстною общественною группой, т.-е. одинъ изъ видовъ собирательной, соціальной любви. Но нѣтъ ни малѣйшаго основанія утверждать, что наша соціальная любовь должна непремѣнно и окончательно остановиться на *этой* ступени и не идти дальше. Что народность въ формѣ національнаго государства есть крайнее, высшее выраженіе соціальнаго единства, — это никогда не было

и не можетъ быть доказано по совершенной произвольности такой мысли [1]). Если съ нашимъ народомъ насъ связываетъ реальная солидарность, проявляющаяся въ чувствѣ и въ активномъ стремленіи какъ патріотизмъ, то неужели послѣ девятнадцати вѣковъ христіанства можно еще отрицать, что такая же дѣйствительная солидарность связываетъ насъ и со всею человѣческою семьей, и что эта солидарность должна проявляться въ чувствѣ и въ дѣятельномъ стремленіи, какъ любовь къ цѣлому человѣчеству. Что не у всѣхъ есть такая любовь—это вѣрно, какъ вѣрно и то, что не всякій человѣкъ — патріотъ, или даже хорошій семьянинъ. Человѣчество представляется намъ чѣмъ-то отвлеченнымъ,—пусть такъ; но вѣдь и націи сложились на глазахъ исторіи, и тысячу лѣтъ тому назадъ «Франція», «Германія» должны были представляться такими же отвлеченными терминами, какъ теперь «человѣчество».

Любовь нѣмца ко всей Германіи не исключаетъ мѣстнаго патріотизма саксонскаго, баварскаго, или даже берлинскаго, а расширяетъ и возвышаетъ его. Точно также соціальная любовь къ человѣчеству не упраздняетъ, а восполняетъ и возвышаетъ всякій національный патріотизмъ. Но народы сталкиваются въ своихъ интересахъ, враждуютъ и воюютъ другъ съ другомъ. А развѣ провинціи не воевали между собою,

---

[1]) Любопытно, какъ сами поборники націонализма путаются на этотъ счетъ въ своихъ понятіяхъ. Такъ напримѣръ, Н Я. Данилевскій, который, по словамъ его послѣдователя, далъ намъ «взглядъ на всемірную исторію, *основанный на началѣ національности*», вмѣстѣ съ тѣмъ выставилъ какъ высшую соціальную группу не народъ, а «культурно-историческій типъ», — терминъ, правда, никакого реальнаго смысла не имѣющій какъ плохое обобщеніе нѣкоторыхъ явленій въ жизни человѣчества; но значитъ и для мысли Данилевскаго было тѣсно въ предѣлахъ обособленной національности.

развѣ отдѣльные города, роды и даже семьи не раздирались междуусобіями? Но если братоубійство Каина не есть возраженіе противъ реальности семейнаго союза, если англійскіе Іорки и Ланкастеры, итальянскіе Гвельфы и Гиббелины, японскіе Тайро и Минамото не превратили національнаго государства въ отвлеченную фикцію, то почему же войны международныя могутъ опровергать дѣйствительное единство человѣчества? Тотъ фактъ, что это единство не имѣетъ явнаго, ощутительнаго выраженія, что человѣчество является раздѣленнымъ, казалось бы долженъ только побуждать къ болѣе живому и энергическому стремленію дать человѣчеству то, чего ему недостаетъ, какъ еще недавно фактъ *раздѣленія* Германіи послужилъ для нѣмецкихъ патріотовъ побужденіемъ къ созданію германскаго *единства* [1]).

Если въ *личномъ* самосознаніи г. Астафьевъ не усматриваетъ никакихъ препятствій для проявленія и развитія болѣе широкаго сознанія національнаго, то и это послѣднее не можетъ препятствовать развитію еще болѣе широкаго сознанія всечеловѣческаго. При-

[1]) Весьма удивительное возраженіе дѣлаетъ г. Астафьевъ противъ идеи человѣчества, какъ цѣлаго организма. «Гдѣ и когда, спрашиваетъ онъ, былъ извѣстенъ организмъ, не имѣвшій своего единаго сознанія и воли, и были извѣстны органы его, имѣющіе свое личное сознаніе и волю?» (*Русск. Обозр.*, стран. 279). Во-первыхъ, откуда взялъ г. Астафьевъ, что у человѣчества не можетъ быть единаго сознанія и воли, а во-вторыхъ, онъ не замѣчаетъ, что еслибъ его возраженіе имѣло силу противъ единства человѣчества, то оно точно также упраздняло бы и единство народа. Вѣдь и это послѣднее не есть реально чувственное, народъ есть лишь моральное и юридическое лицо: его воля и сознаніе не проявляются непосредственно, а лишь чрезъ его индивидуальныхъ представителей. Тѣмъ не менѣе славянофилы, по примѣру нѣмцевъ, признавали народъ за организмъ на такихъ основаніяхъ, которыя въ существѣ примѣнимы и къ человѣчеству. Впрочемъ, я стою не за слово организмъ. Для меня важно только, чтобы за человѣчествомъ признавалось дѣйствительное единство, аналогичное единству національному.

томъ, какъ бываютъ эпохи патріотическаго возбужденія, когда личная жизнь съ ея частными интересами и помышленіями должна отступать на задній планъ передъ прямыми требованіями жизни національной, подобнымъ образомъ бываютъ и такія эпохи, когда явно обнаруживается, что національные интересы не содержатъ въ себѣ верховнаго блага для людей и что національное сознаніе не есть окончательная и высшая ступень человѣческаго сознанія вообще. Достаточно напомнить эпоху появленія христіанства. Когда апостолъ возвѣстилъ, что во Христѣ нѣтъ эллина и іудея, скиѳа и римлянина, то-есть, что національныя противуположности упраздняются въ высшей истинѣ человѣческой жизни, онъ, конечно, не отрицалъ этимъ народныхъ различій и особенностей, но несомнѣнно отвергалъ тотъ *націонализмъ*, который придаетъ этимъ особенностямъ безусловное значеніе и ставитъ народность на мѣсто человѣчества. Съ точки зрѣнія такого націонализма совершенно непонятна первоначальная исторія христіанства. *Какому* національному дѣлу служили, *чье* національное самосознаніе выражали апостолы, мученики, наконецъ великіе учители церкви? *Какому* народу принадлежало то «государство Божіе» (civitas Dei), о которомъ писалъ и для котораго работалъ блаженный Августинъ? *Какое* единство, — народное или вселенское,—утверждалъ св Кипріанъ въ своей книгѣ *De Unitate*?

Существенный универсализмъ христіанской религіи есть такой историческій фактъ, коего значеніе для г. Астафьева и его единомышленниковъ одинаково неудобно какъ отрицать, такъ и признавать. Отрицаніе его первостепенной важности было бы равносильно отреченію отъ христіанства, то-есть, между

прочимъ, и отъ вѣры русскаго народа; а принять этотъ фактъ во всей его силѣ, признать, что церковь есть сверхнародное, вселенское учрежденіе, значило бы допустить, что для русскаго народа есть и на землѣ нѣчто большее и высшее, чѣмъ онъ самъ, то-есть отречься отъ націонализма или національнаго самопоклоненія, за которое такъ ревнуютъ эти писатели.

Еслибы въ націонализмѣ была истина, то какимъ образомъ могло бы случиться, что къ этой истинѣ были совершенно равнодушны провозвѣстники *полной* истины, каковыми г. Астафьевъ долженъ считать апостоловъ и отцевъ церкви? Принадлежа всѣ къ какой-нибудь народности—будучи одни евреями, другіе греками, третьи римлянами, сирійцами и т. д., и притомъ *лучшими* евреями, *лучшими* греками и римлянами, выражая въ словахъ и дѣлахъ своихъ всѣ положительныя особенности національнаго характера, они не только не ставили своей народности выше всего на свѣтѣ, но вообще не задавались никакими особенными національными задачами, а всецѣло посвящали себя такому дѣлу, въ которомъ всѣ народы безусловно солидарны между собою. Это обстоятельство лучше всего уясняетъ намъ великую разницу между *народностью*, какъ положительною силой въ живыхъ членахъ единаго человѣчества, и *націонализмомъ*, какъ началомъ отдѣленія частей отъ цѣлаго,—началомъ, отрицающимъ человѣчество и губящимъ самую народность. Только понимая и принимая это различіе, можно выйти изъ темной и удушливой сферы національнаго *самодовольства* на открытый и свѣтлый путь національнаго *самосознанія*.

IX.

ИДОЛЫ и ИДЕАЛЫ.

Φυλάξατε ἑαυτούς ἀπὸ τῶν εἰδώλων.
(1 Посл. ап. Іоан., V, 21.)

Не такъ давно изданъ небольшой сборникъ словъ и рѣчей одного изъ нашихъ досточтимыхъ пастырей церкви. За немногими исключеніями, эти слова и рѣчи вызывались разнообразными фактами нашей текущей дѣйствительности, случаями изъ мѣстной общественной жизни, иногда оффиціальнаго, иногда неоффиціальнаго характера. Тамъ же помѣщена, между прочимъ, и послѣдняя рѣчь, обращенная къ дворянамъ Петербургской губерніи передъ ихъ присягою. «Я считаю своею священною обязанностью, — сказалъ духовный ораторъ,—предъ приведеніемъ васъ къ присягѣ напомнить вамъ, что настоящее ваше очередное собраніе, какъ и текущія собранія дворянства всей русской земли, совершается при обстоятельствахъ выдающихся, при условіяхъ въ высшей степени знаменательныхъ». А именно, «доблестное россійское дворянство призывается нынѣ къ великому земскому строенію, ему ввѣряется ближайшее попеченіе о благѣ

народа... И какого народа? И въ какую историческую минуту? Народа русскаго, православнаго, христіаннѣйшаго по природнымъ своимъ свойствамъ, народа истинно-христіанскаго по своей православной вѣрѣ. Какъ старшая братія, какъ лучшая передовая дружина этого народа святого, этого новаго Израиля, умѣйте стоять на высотѣ вашего призванія, умѣйте быть носителями въ своемъ сердцѣ и выразителями въ своей жизни и дѣятельности его лучшихъ свойствъ, его возвышеннѣйшихъ стремленій, его христіанскаго смиренія, его безпредѣльной преданности Богу и вѣрѣ православной, своему царю и отечеству. И въ какую историческую минуту призываетесь вы къ попеченію о благѣ этого народа? Въ минуту, когда его самосознаніе идетъ впередъ поступью богатырскою, когда пониманіе имъ своего всемірно-историческаго просвѣтительнаго призванія ростетъ не по днямъ, а по часамъ, когда его вѣра въ это призваніе все крѣпнетъ и крѣпнетъ...

«Русскому народу, какъ древнему Израилю, ввѣрены словеса Божіи. Онъ носитель и хранитель истиннаго христіанства. У него истинное богопознаніе, у него вѣра истинная, у него сама истина. А истина даетъ ему основы христіанской свободы, свобода же созидаетъ его въ христіанской любви. Это такъ же непреложно, какъ непреложенъ Господь и его божественное слово. Итакъ,—еще разъ повторяетъ краснорѣчивый ораторъ,—у русскаго народа истинное христіанство, истинная вѣра, истинная свобода, истинная любовь, у него православіе. Вотъ какого народа и въ какую историческую минуту призываетесь вы стать передовою дружиною! Вотъ о чьемъ благѣ попеченіе ввѣряется вамъ!.. Попеченіе о благѣ народа истинно-

христіанскаго, народа святого, призваннаго просвѣтить и обновить лицо земли».

Такая отрадная всѣмъ намъ увѣренность высказывается достопочтимымъ ораторомъ, конечно, какъ внушенная ему сердцемъ ревностнаго, горячаго патріота, и никто не можетъ ожидать, ни требовать, чтобы все имъ сказанное было выводомъ изъ непреложныхъ данныхъ священнаго писанія или священнаго преданія. Ни въ томъ, ни въ другомъ нѣтъ, конечно, ни подтвержденія, ни отрицанія самыхъ лучшихъ для насъ представленій о нашемъ отечествѣ и его высшемъ предназначеніи, и именно потому все это, какъ принадлежащее по существу къ области мірскихъ мнѣній, можетъ оставаться предметомъ всесторонняго обсужденія. И мы, съ своей стороны, говоря объ этихъ вопросахъ, хотя бы и по поводу пастырскаго слова, можемъ нисколько не вторгаться въ неподлежащую намъ сферу духовнаго учительства.

Притомъ въ краткой и торжественной рѣчи оратору трудно выяснить каждую свою мысль до конца, и многія его изреченія по необходимости остаются совершенно неопредѣленными. Но весьма прискорбно, когда благолѣпныя слова, исходящія изъ устъ пастыря церкви, воспроизводятся и перетираются какъ дешевая прикраса для фальшиваго патріотизма, менѣе всего озабоченнаго истиннымъ благомъ и величіемъ родины. Нѣтъ возможности и на минуту допустить, чтобы нашъ духовный ораторъ дѣйствительно принималъ вышеприведенныя слова и фразы въ томъ смыслѣ, въ какомъ ими нынѣ такъ часто злоупотребляютъ въ свѣтской литературѣ. Относительно нѣкоторыхъ мѣстъ рѣчи это даже вполнѣ очевидно. Такъ, напримѣръ,

здѣсь высказывается полное сочувствіе и одобреніе тому, что наше высшее сословіе призвано къ великому земскому строенію и что ему ввѣрено ближайшее попеченіе о благѣ русскаго народа. Ясно, однако, что досточтимый ораторъ никакъ не можетъ быть въ этомъ вопросѣ солидаренъ съ тѣми писателями и общественными дѣятелями, которые особенно настаиваютъ на такой постановкѣ дѣла и употребляютъ тѣ же самыя слова, но при этомъ руководствуются тѣмъ мнѣніемъ, что будто русскій народъ, предоставленный самому себѣ, отъ безмѣрной свободы въ конецъ спился и изворовался, а потому необходимо его какъ можно крѣпче подтянуть съ помощью высшаго сословія, оно же найдетъ тутъ и свою собственную выгоду. На языкѣ этихъ публицистовъ и дѣятелей (выставляющихъ себя обыкновенно, хотя и напрасно, истолкователями правительственныхъ взглядовъ) «великое земское строеніе» обозначаетъ усиленное и систематическое обузданіе народа, а предоставленіе одному сословію ближайшаго попеченія о русскомъ народѣ знаменуетъ (по крайней мѣрѣ, въ идеалѣ) возвращеніе къ золотому вѣку крѣпостного права—безъ народныхъ школъ, но за то съ «сотней тысячъ полиціймейстеровъ», по выраженію императрицы Екатерины II. Такія «благочестивыя пожеланія» (коихъ полное осуществленіе принадлежитъ, конечно, къ области поэтическихъ грёзъ) открыто обосновываются или на томъ, что русскій народъ не доросъ до свободы и грамотности, или же на томъ, что вообще никакой свободы и никакой грамотности не нужно, а нужны только привилегіи. Но нашъ духовный ораторъ, очевидно, имѣетъ и о русскомъ народѣ, и о свободѣ и просвѣщеніи совершенно иныя, и даже прямо

противоположныя понятія. Слѣдовательно, у него должны быть и другіе, разумные и достойные мотивы, чтобы сочувствовать исключительному положенію того или другого сословія, хотя, вообще говоря, такой взглядъ на отношенія между сословіями остается для насъ недостаточно вразумительнымъ. Русскій народъ (въ тѣсномъ смыслѣ) независимо отъ прочихъ сословій представлятся какъ народъ христіаннѣйшій по природнымъ своимъ свойствамъ, народъ святой, у котораго сама истина; но какъ съ этими качествами согласовать необходимость для такого народа быть подъ опекой какого-нибудь сословія? Правда, досточтимый ораторъ, указавши безъ всякихъ ограниченій на абсолютныя совершенства опекаемаго народа, называетъ затѣмъ опекающее сословіе *лучшею* частью этого народа, его *передовою* дружиною. Но развѣ есть что-нибудь лучше святости, и развѣ можно быть впереди истины?..

I.

На русскій народъ или, точнѣе говоря, на взаимоотношеніе въ немъ высшаго и низшаго классовъ существуетъ у насъ два крайніе взгляда, противоположные другъ другу и, однакоже, во многомъ существенномъ сходящіеся между собою; первый изъ нихъ я назову *крѣпостническимъ*, а второй—*народопоклонническимъ*.

Согласно первому взгляду, русскій народъ (въ тѣсномъ смыслѣ, т.-е. простонародье) обреченъ на вѣчное или, по крайней мѣрѣ, неопредѣленно-продолжительное гражданское, экономическое и культурное несовершеннолѣтіе; оставленный безъ властнаго и строгаго присмотра, онъ можетъ только спиться и изворовацться, какъ

это показываетъ будто бы недавній опытъ; высшее же сословіе, напротивъ, имѣетъ въ себѣ нѣкую vertu occulte, вслѣдствіе которой оно спиться и извороваться не можетъ, но всегда остается на высотѣ своего призванія. А отсюда прямой выводъ: «худыхъ людишекъ», «мужиковъ» отдать на щитъ,—я хочу сказать—на попеченіе «лучшимъ людямъ», «добліимъ мужамъ». Заключеніе совершенно правильно, но основныя положенія, изъ которыхъ оно выводится, содержатъ въ себѣ нѣсколько довольно незамысловатыхъ неправдъ. Во-первыхъ, предполагается какой-то рокъ, судьба, или предопредѣленіе, по которымъ простой народъ долженъ всегда производить худыхъ людишекъ, а высшее сословіе—доблестныхъ мужей. Такого рока, какъ извѣстно, вовсе не существуетъ, и всякое сословіе въ массѣ своей состоитъ изъ болѣе или менѣе плохихъ людишекъ. Нашимъ крѣпостникамъ [1]) приходится по-неволѣ для поддержанія своего взгляда представлять и народъ, и дворянство въ крайне ложномъ свѣтѣ: съ одной стороны, все воры да пропоицы, а съ другой - все Пожарскіе, спасающіе Россію

---

[1]) Употребляю этотъ терминъ не въ смыслѣ брани, а какъ болѣе опредѣленный и яркій, нежели «ретрограды» и т. п. Извѣстно, впрочемъ, что одинъ и тотъ же терминъ можетъ имѣть почетное или же оскорбительное значеніе, смотря по времени и обстоятельствамъ. Такъ напримѣръ, названіе «тайные совѣтники» означало прежде людей, которые по своему высокому чину въ гражданской іерархіи могутъ *совѣщаться* о важныхъ государственныхъ дѣлахъ, остающихся *тайною* для прочихъ смертныхъ; а нынѣ, если вѣрить нѣкоторымъ газетамъ, это названіе должно относиться къ заговорщикамъ, которые составляютъ между собою тайный совѣтъ на погибель государства. Такимъ образомъ почетное наименованіе превращается въ самое ужасное. Но и наоборотъ, весьма скверныя клички могутъ входить въ почетъ: такъ напр., крѣпостниками еще недавно назывались люди, по своекорыстнымъ побужденіямъ мечтающіе о возстановленіи крѣпостного права, а теперь это означаетъ, повидимому, патріотовъ, радѣющихъ о *крѣпости* государственнаго и земскаго строенія.

(а кстати и свои заложенныя имѣнія). Конечно, нашъ простой народъ, какъ и всякій другой, весьма далекъ отъ идеальнаго совершенства; но вѣдь этимъ господамъ нужно, чтобы онъ былъ *какъ можно хуже*,— на его недостаткахъ и порокахъ зиждутся ихъ собственныя притязанія; поэтому, малюя фальшивыми красками свою мрачную картину, они навѣрное не станутъ заботиться объ исправленіи дѣйствительныхъ золъ и бѣдствій народной жизни. Здѣсь вторая главная неправда этого направленія. Попеченіе о народѣ оно разумѣетъ исключительно въ смыслѣ его муштрованія и подтягиванья, а никакъ не въ смыслѣ его внутренняго духовнаго развитія. Для этого послѣдняго необходимы извѣстныя образовательныя средства, коихъ основаніе есть грамотность. И именно на нее-то и возстаютъ наши попечители о народномъ благѣ. Обвиняютъ народъ въ томъ, что онъ спился, но ратуютъ не противъ кабака, а противъ школы. Оно и понятно: отъ кабака народъ дѣлается такимъ, какимъ онъ имъ нуженъ, тогда какъ чрезъ школу онъ можетъ сдѣлаться просвѣщеннѣе самихъ опекуновъ, получившихъ иногда высшее образованіе въ конюшнѣ или въ опереткѣ. Такимъ образомъ, проповѣдь строгой опеки надъ народомъ непремѣнно соединяется у этихъ доблестныхъ мужей съ требованіемъ закрытія школъ [1]).

---

[1]) Нѣкоторые изъ нихъ, болѣе стыдливые, требуютъ только замѣны всѣхъ существующихъ народныхъ школъ одними церковно-приходскими. Такое требованіе можетъ быть совершенно искреннимъ и благонамѣреннымъ, но къ чему оно сводится на дѣлѣ—можно заключать изъ того, что писатели, самымъ ревностнымъ образомъ защищающіе *принципъ* церковно-приходскаго обученія, вынуждены сознаться въ его практической неосуществимости при данныхъ условіяхъ. Весьма рѣшительно въ этомъ смыслѣ высказался ученикъ извѣстнаго С. А. Рачинскаго, г. Горбовъ, въ статьѣ, напечатанной въ «*Православномъ Обозрѣніи*» около трехъ лѣтъ тому назадъ («Неясныя стороны русской народной школы»).

Вредъ грамотности становится аксіомой. Привилегіи однихъ и безграмотность народа—вотъ два столпа, на которыхъ зиждется соціальная утопія этихъ «собственныхъ Платоновъ земли Россійской».

Если людямъ, спасающимъ Россію отъ просвѣщенія, нужно, чтобы народъ былъ какъ можно хуже, а для этого имъ нужно сократить школы, то отсюда же вытекаетъ логически и третья ихъ неправда. А именно, имъ приходится какъ можно болѣе съузить самое дворянство, ограничить его одними питомцами привилегированныхъ учебныхъ заведеній и кадетскихъ корпусовъ, исключить изъ него всю прочую такъ-называемую «интеллигенцію», такъ-называемыхъ «разночинцевъ» и такъ-называемыхъ «семинаристовъ», т.-е. людей, наиболѣе содѣйствовавшихъ Верховной власти, со временъ Петра Великаго, въ дѣлѣ просвѣщенія Россіи. Въ этомъ ихъ и вина, за это они должны быть искоренены. Кто болѣе способенъ обучать и воспитывать, нежели подтягивать, тотъ очевидно не годится въ ряды передовой дружины, устремившейся къ великому земскому строенію. Наши публицисты-охранители уже съ полною откровенностью высказываютъ свои мечты о закрытіи не только народныхъ школъ, но также гимназій и университетовъ. Это во всякомъ случаѣ дѣлаетъ честь ихъ послѣдовательности и сообразительности. Они ясно видятъ единственный способъ уничтожить ту «интеллигенцію», которая стоитъ поперекъ пути къ ихъ идеалу. Петръ Великій создалъ ее посредствомъ училищъ; упраздните училища, и скоро вся эта «интеллигенція» исчезнетъ сама собою, даже безъ всякаго кровопролитія. А съ ея исчезновеніемъ патріотическій идеалъ этихъ «пророковъ на-выворотъ» осуществится вполнѣ, въ Россіи останутся только

безграмотный и безгласный народъ съ одной стороны, а съ другой—«сто тысячъ» екатерининскихъ полиціймейстеровъ, безпрепятственно переводящихъ этотъ народъ на положеніе безземельныхъ батраковъ.

А между тѣмъ всѣ эти противоестественныя вожделѣнія, эта «мерзость запустѣнія», поставленная на мѣсто идеала,—все это имѣетъ своимъ первоначальнымъ побужденіемъ нѣчто невинное и позволительное—заботу о своихъ собственныхъ интересахъ. Но подобная забота, совершенно законная въ предѣлахъ частной жизни, становится источникомъ всевозможныхъ неправдъ и золъ, какъ только ея особенный предметъ возводится въ общій принципъ, выставляется какъ высшая общественная задача. Религія запрещаетъ намъ почитать ограниченные предметы вмѣсто безконечнаго Божества; такіе обожествленные предметы она осуждаетъ какъ идолы, и служеніе имъ какъ идолопоклонство. Точно также въ нравственной и соціально-политической жизни, если частные интересы какой бы то ни было группы людей становятся на мѣсто общаго блага и преходящіе факты идеализуются и выдаются за вѣчные принципы, то получаются не настоящіе идеалы, а только идолы. И служеніе этимъ сословнымъ, національнымъ и прочимъ идоламъ, какъ и идоламъ языческихъ религій, непремѣнно перейдетъ въ безнравственныя и кровожадныя оргіи.

Истиннымъ Богомъ можетъ быть только существо, обладающее полнотою совершенства; истинно-человѣческимъ идеаломъ можетъ быть только то, что̀ само по себѣ имѣетъ всеобщее значеніе, что̀ способно все въ себѣ совмѣстить и всѣхъ объединить собою. Едва ли, однако, найдется такой наивный человѣкъ, кото-

рый искренно воображалъ бы, что особенные интересы его сословія или націи могутъ объединить всѣ сердца. И прежде всего сами эти сокрушительные охранители и попятные пророки обнаруживаютъ злобную и непримиримую вражду противъ всѣхъ и всего, что̀ не можетъ или не хочетъ служить ихъ интересамъ: затаенную вражду противъ крестьянъ, открытую вражду противъ школы, которая должна поднять духовный уровень народа, неистовую вражду противъ образованнаго класса, который долженъ черезъ школу содѣйствовать народному благу. Эта тріединая вражда къ простому народу, къ школѣ и къ «интеллигенціи» заслоняетъ даже своекорыстные сословные разсчеты и становится настоящимъ spiritus movens всей ретроградной публицистики, сообщая ей прямо злостный характеръ.

II.

Въ противоположность крѣпостникамъ, народопоклонники утверждаютъ, что нашъ простой народъ, несмотря на свои явные недостатки и пороки, несмотря даже на свой, какъ выражался Достоевскій, «звѣриный образъ», обладаетъ однако абсолютною правдой, «имѣетъ въ себѣ Христа», живетъ по-Божьи; между тѣмъ какъ образованный классъ, при всѣхъ видимыхъ внѣшнихъ преимуществахъ, утратилъ внутреннюю правду жизни, предался ложнымъ и суетнымъ интересамъ, и потому не только не можетъ вести за собою простой народъ, но для собственнаго своего исцѣленія долженъ смириться передъ народомъ, принять безусловно сущность народнаго міросозерцанія, научиться у народа истиннымъ началамъ жизни. Отрицательныя пре-

имущества этого взгляда велики и очевидны. Онъ свободенъ отъ мелкаго своекорыстія и грубаго насильничества; въ немъ нѣтъ ничего скотскаго и ничего человѣкоубійственнаго; отъ него не пахнетъ ни случною конюшней, ни становою квартирой. Эти сравнительныя достоинства не мѣшаютъ, однако, народопоклонничеству быть взглядомъ ложнымъ въ своихъ теоретическихъ основахъ и далеко не безвреднымъ въ своихъ практическихъ примѣненіяхъ.

Для точной оцѣнки этого взгляда необходимо различать въ немъ двѣ главныя стадіи. На первой народопоклонники требуютъ отъ себя и отъ другихъ соединиться съ простымъ народомъ, главнымъ образомъ, въ его непосредственной религіозной *вѣрѣ*; на второй стадіи требуется уподобленіе народу въ его *жизни*, подражаніе его простому быту.

Указаніе на религіозный духъ русскаго народа, на его непосредственное христіанство, вообще говоря, справедливо. Но вѣдь именно непосредственной-то вѣрѣ и нельзя научиться. Проявленія народной вѣры могутъ, конечно, оказывать положительное религіозное воздѣйствіе на воспріимчивыя и предрасположенныя къ такимъ вліяніямъ души; но это только индивидуальная психологическая возможность, а никакъ не общеобязательное нравственное требованіе. Вѣра и теряется, и пріобрѣтается самыми различными способами, смотря по характерамъ лицъ и условіямъ жизни. И съ положительно-религіозной точки зрѣнія она есть дѣйствіе въ насъ благодати Божіей, избирающей себѣ всевозможные пути, а отъ насъ требующей только добросовѣстнаго исканія истины и готовности принять ее. Нарочно, по преднамѣренному рѣшенію учиться у народа его «дѣтской вѣрѣ» — мысль, очевидно, не-

осуществимая. Вѣра есть внутреннее душевное состояніе, и перенимать его нарочно отъ другихъ нельзя. Но еслибы и было можно, то во всякомъ случаѣ такая, извнѣ перенятая, вѣра не была бы вѣрою непосредственною, значитъ не была бы именно тѣмъ, что̀ требовалось. Помимо того, что многіе культурные люди сохранили, несмотря на европейское образованіе, свою «дѣтскую вѣру», и слѣдовательно имъ совсѣмъ уже нечему учиться у народа,—помимо этого нельзя избѣжать слѣдующей дилеммы. Или мы находимъ внутреннія всеобщія основанія достовѣрности для ученій положительнаго христіанства, независимыя ни отъ какихъ людей и народовъ; въ такомъ случаѣ мы безъ всякаго намѣренія и старанія внутренно солидарны и съ русскимъ народомъ, поскольку онъ «дѣтски» вѣритъ въ то же самое, сознательно нами принимаемое ученіе; мы находимся съ нимъ въ истинномъ духовномъ единствѣ, и намъ нѣтъ никакой надобности смиряться передъ нимъ, подражать ему, учиться у него; напротивъ того, мы имѣемъ и возможность, и право, и обязанность учить его, критически относясь къ тѣмъ его вѣрованіямъ и къ тѣмъ фактамъ народной жизни, которые не согласны съ христіанской истиной. Или же—другое предположеніе: мы не имѣемъ въ себѣ никакихъ внутреннихъ и всеобщихъ основаній для вѣры въ христіанское ученіе, и потому хотимъ взять это ученіе у народа, какъ внѣшній готовый фактъ; въ такомъ случаѣ мы можемъ усвоить только внѣшніе *знаки* народной вѣры—пустыя слова и механическія тѣлодвиженія; ибо душевныя состоянія, съ этими знаками связанныя, имѣютъ свои основанія въ народной психологіи и искусственно воспроизведены быть не могутъ. Уже то обстоятельство, что мы хотимъ пере-

нимать извнѣ вѣру народа, тогда какъ самъ онъ ее не перенимаетъ, а имѣетъ въ себѣ, уже это обстоятельство показываетъ, что мы съ народомъ не солидарны и вѣрѣ его не причастны, а перенять можемъ только одну видимость. При этомъ теряется всякій критерій истины; мы не можемъ различать существеннаго отъ несущественнаго, вѣры отъ суевѣрія, и становимся жертвой всевозможныхъ случайностей и противорѣчій. Такъ, напримѣръ, доселѣ остается тайной, почему никто изъ нашихъ образованныхъ народовѣрцевъ не перешелъ прямо въ старообрядчество. Если для нихъ главное дѣло въ простонародной русской вѣрѣ, то развѣ это не простонародная и не русская вѣра? Конечно, имъ пришлось бы выбирать между множествомъ толковъ, но это такое неудобство, котораго при ихъ воззрѣніи вообще избѣжать невозможно.

Дѣлать истинную религію аттрибутомъ народности могутъ, конечно, только люди, въ сущности лишенные религіознаго интереса, или, по крайней мѣрѣ, такіе, у которыхъ онъ очень слабъ, что и должно рано или поздно обнаружиться. Въ виду этого и при явной невозможности нарочно соединиться съ народомъ въ вѣрѣ, которой самъ въ себѣ не имѣешь, болѣе искренніе и серьезные люди этого направленія, не желающіе кривить душою и твердить однѣ пустыя фразы, принуждены отказаться отъ вѣроисповѣднаго элемента въ своемъ воззрѣніи и вмѣсто чуждой имъ вѣры русскаго народа выставить, какъ предметъ поклоненія, столь же чуждую, но болѣе доступную, *простоту народнаго быта*. Здѣсь уже идоломъ является не русскій народъ въ его духовныхъ началахъ, а жизнь простого народа вообще. Это вторая стадія

народопоклонничества. Теперь уже намъ не говорятъ: вѣруйте какъ мужики, — а только: живите какъ мужики. Это новое требованіе имѣетъ, конечно, преимущество удобоисполнимости. Перемѣнить внѣшній образъ своей жизни всякій можетъ по желанію. Спрашивается только: нужно ли это [1])?

Простота народнаго быта, также какъ и простота народной вѣры, не представляетъ *сама по себѣ* никакого внутренняго духовнаго совершенства; самыя простыя формы жизни и самыя глубокія непосредственныя вѣрованія могутъ совмѣщаться и дѣйствительно совмѣщаются не только съ умственною, но и съ нравственною дикостью. Ни та, ни другая простота не освобождаютъ народную массу отъ того «звѣринаго образа», о которомъ говорилъ Достоевскій и который такъ ярко изображенъ Л. Толстымъ въ его драмѣ «Власть тьмы». А если простая жизнь, также какъ и сложная, можетъ быть и хорошею, и дурною, и доброю, и злою, если могутъ быть простонародные злодѣи и образованные праведники, то зачѣмъ же понятія нравственнаго добра и зла подмѣнять безразличными въ нравственномъ смыслѣ понятіями простоты и сложности? Простота жизни и вѣры, не имѣя въ себѣ никакого безусловнаго нравственнаго преимущества, лишена къ тому же и внутренней силы сопротивленія, у нея нѣтъ никакой устойчивости и

[1]) Проповѣдь «опрощенія» связывается обыкновенно съ именемъ графа Л. Н. Толстого; но, помимо правдиваго изображенія и обличенія нашей общественной и семейной жизни, воззрѣнія знаменитаго писателя за послѣднія 15 лѣтъ его дѣятельности представляютъ, такъ сказать, лишь «*феноменологію*» *его собственнаго духа* и въ этомъ смыслѣ имѣютъ, конечно, значительный интересъ, но не подлежатъ опроверженіямъ. Поэтому я не желалъ бы, чтобы послѣдующія замѣчанія были приняты за полемику противъ славнаго романиста, который не можетъ отвѣчать за то, что другіе выводятъ изъ субъективныхъ изліяній его артистической натуры.

прочности. Если при первомъ столкновеніи съ болѣе сложными культурными формами жизни и мысли эта первобытная простота неизбѣжно колеблется и исчезаетъ, то какой же въ ней прокъ и зачѣмъ нужно ее искусственно возстановлять? Вѣдь она уже обнаружила свое двойное безсиліе: она безсильна освободить народъ отъ его «звѣринаго образа», и она безсильна сама устоять противъ культурныхъ осложненій и овладѣть ими. Нарочно и искусственно возстановлять эту явно несостоятельную простоту можетъ быть только дѣтскою забавой, строеніемъ карточныхъ домиковъ: чѣмъ то и безполезнымъ, и непрочнымъ.

Для жизни, какъ и для мысли народа, желательны формы болѣе совершенныя и устойчивыя, а для этого нужна внутренняя работа сознанія и воли, нужно умственное и нравственное развитіе, дѣятельность разума, усвоеніе научной истины, однимъ словомъ, нужна *образованность*, не какъ цѣль сама по себѣ, не какъ безусловное благо, а какъ необходимое средство для укрѣпленія, развитія и полнѣйшаго осуществленія всѣхъ добрыхъ началъ жизни и вѣры. И если существуетъ и въ Россіи классъ сравнительно образованный, то его патріотическая задача и нравственная обязанность заключаются не въ томъ, чтобы искусственно усвоять себѣ первобытное состояніе народной массы, состояніе столь несовершенное и столь непрочное, а въ томъ, чтобы помочь этой массѣ освободить скрытый въ ней образъ Божій отъ того «звѣринаго образа», который не отрицаютъ и народопоклонники. А этого можно достигнуть, конечно, не чрезъ пренебреженіе къ образованію и къ наукѣ, а, напротивъ, только чрезъ ихъ укрѣпленіе въ насъ самихъ и распространеніе въ народѣ. Стыдно и горько

настаивать на такой азбучной истинѣ; но что̀ же дѣлать, когда ее нынѣ не только оспариваютъ, но и прямо объявляютъ отжившимъ заблужденіемъ?

III.

Противъ нашихъ крѣпостниковъ, съ одной стороны, противъ народопоклонниковъ и упростителей— съ другой, мы осмѣливаемся утверждать, что задача образованнаго класса относительно народа состоитъ не въ томъ, чтобы его подтягивать и эксплуатировать, а также и не въ томъ, чтобы ему поклоняться и уподобляться, а въ томъ, чтобы приносить ему дѣйствительную и положительную пользу, заботясь не о его безгласности, а также и не о сохраненіи его первобытной простоты, а единственно только о томъ, чтобы онъ былъ лучше, просвѣщеннѣе и счастливѣе; а для этого трудиться надъ возможно полнымъ и широкимъ развитіемъ и распространеніемъ общечеловѣческаго образованія, безъ котораго и самыя добрыя качества народнаго духа оказываются непрочными и въ соціально-нравственномъ смыслѣ безплодными. Защищать систематически этотъ взглядъ въ виду навалившаго нынѣ съ двухъ сторонъ обскурантизма кажется мнѣ дѣломъ необходимымъ. Такая защита будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и дальнѣйшею, положительною, критикою обоихъ противоположныхъ заблужденій— крѣпостничества и народопоклонства (съ упростительствомъ). Итакъ, разберемъ главныя преимущества этого третьяго взгляда.

Первое и основное его преимущество — въ томъ, что онъ *по существу* христіанскій, хотя бы его представители и чуждались всякаго ограниченнаго клери-

кализма и піэтизма. Во всякомъ случаѣ они на дѣлѣ показываютъ свою вѣру въ христіанскаго Бога, въ Бога, какъ безконечное совершенство, полагая свой идеалъ въ томъ, что̀ имѣетъ внутреннее, безусловное достоинство, во всеобщемъ благѣ, въ торжествѣ правды, а не въ такихъ вещахъ, которыя чужды христіанской вѣрѣ и безразличны въ нравственномъ смыслѣ, каковы, напримѣръ, сословныя привилегіи или простота внѣшнихъ бытовыхъ формъ. Ставя идеалъ общественной правды и всеобщаго блага впереди, въ будущемъ, не признавая его совершившимся фактомъ (что̀ было бы противно очевидной дѣйствительности), но и не отрицая его осуществимости (что̀ противорѣчило бы христіанской истинѣ), нашъ третій взглядъ не только не отказывается отъ лучшихъ евангельскихъ упованій, выраженныхъ въ молитвѣ Господней: о пришествіи къ намъ царства правды, о совершенномъ исполненіи воли Божіей на землѣ, но и заставляетъ насъ собственнымъ трудомъ содѣйствовать осуществленію этихъ упованій, что̀ также требуется евангельскимъ ученіемъ (см. притчу о талантахъ). Не измѣняя христіанской *вѣрѣ* и не отрекаясь отъ христіанской *надежды*, взглядъ этотъ соотвѣтствуетъ и христіанской *любви*, будучи совершенно чуждъ эгоизма. Не говоря уже о явномъ сословномъ своекорыстіи нашихъ проповѣдниковъ крѣпостничества,—есть эгоизмъ, хотя и менѣе грубый, въ воззрѣніи народовѣрцевъ и упростителей. Люди, преклоняющіеся передъ простотой и непосредственностью народной вѣры, могутъ видѣть въ ней убѣжище отъ сомнѣній ихъ собственнаго ума; но они ничего не сдѣлаютъ для того, чтобы эта вѣра стала просвѣщеннѣе и разумнѣе, а тѣмъ самымъ и крѣпче. Люди, подражающіе простотѣ

народнаго быта, могутъ на лучшій конецъ найти въ физическомъ трудѣ лекарство отъ своихъ страстей и недуговъ, но они ничего не сдѣлаютъ, чтобы улучшить условія народной жизни, чтобы облегчить ея тягости. И тѣ, и другіе въ своемъ смиреніи передъ народомъ, въ своемъ опрощеніи и уподобленіи ему, ищутъ только своего собственнаго удовлетворенія, своего душевнаго спокойствія, а никакъ не пользы народа. Особенно что касается до упростителей, то ихъ эгоизмъ бросается въ глаза, и на него, если не ошибаюсь, уже было указано въ печати. И какая, въ самомъ дѣлѣ, можетъ быть польза народу отъ того, что горсть «интеллигентовъ» прикинется мужиками или рабочими и вмѣсто прежнихъ своихъ занятій и забавъ отдастся исключительно этому новому виду спорта? Дѣйствительная любовь даетъ пониманіе. Если-бы наши опростившіеся народопоклонники дѣйствительно любили народъ, они поняли бы, что̀ ему нужно, чего онъ хочетъ отъ образованныхъ людей. Но они, смиряясь передъ народомъ, вовсе и не интересуются знать его мнѣніе даже о нихъ самихъ и объ ихъ затѣѣ.

Какъ нѣтъ тутъ дѣйствительной любви, такъ нѣтъ и истиннаго смиренія. Есть обязательное для всякаго человѣка смиреніе передъ тѣмъ, что̀ въ самомъ себѣ заключаетъ безусловно совершенство, передъ тѣмъ, что̀ само по себѣ истинно и прекрасно, передъ вѣчною объективною правдою и ея прямыми воплощеніями, гдѣ бы и въ комъ бы они ни являлись. А смиреніе передъ чѣмъ попало, по собственному своему усмотрѣнію, есть смиреніе передъ своимъ произволомъ, т.-е. вовсе не смиреніе, а просто самодурство. Настоящее смиреніе слѣдуетъ намъ поберечь для такихъ

предметовъ, которые одинаково выше и насъ, и народа, а этотъ послѣдній будетъ нами вполнѣ доволенъ, если мы отнесемся къ нему съ внимательнымъ участіемъ, вникнемъ въ то, что ему дѣйствительно отъ насъ нужно, и, нисколько не стараясь уподобляться ему внѣшнимъ образомъ, покажемъ нашу внутреннюю, нравственно-органическую солидарность съ нимъ, пользуясь въ полной мѣрѣ нашимъ отъ него отличіемъ, нашимъ культурнымъ старшинствомъ, чтобы дать ему то, чего онъ безъ насъ добыть не можетъ. Это единственный способъ оказать ему дѣйствительную любовь и показать на дѣлѣ свои христіанскіе принципы.

Такимъ образомъ, первое преимущество защищаемаго нами взгляда само собою приводитъ ко второму. Будучи истинно-христіанскимъ, этотъ взглядъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ истинно-*народный*. Только на его почвѣ можетъ установиться взаимное сочувственное пониманіе между образованнымъ классомъ и простымъ народомъ. Конечно, народъ могъ бы хорошо понять проповѣдниковъ крѣпостничества, но едва ли бы онъ имъ сочувствовалъ. Что касается народопоклонниковъ, то они простымъ людямъ совсѣмъ непонятны. Образованный человѣкъ, не изъ искренняго благочестія и вѣры соблюдающій посты или поклоняющійся иконамъ, а только потому, что такъ дѣлаетъ народъ, былъ бы этимъ послѣднимъ навѣрное сочтенъ за полоумнаго [1]); точно также образованный

---

[1]) Въ одной газетѣ меня недавно упрекали за высокомѣрное будто бы отношеніе къ простому народу вообще и къ его религіознымъ вѣрованіямъ въ особенности. Предлогомъ для такого неожиданнаго упрека послужило мое разсужденіе о фальшивомъ (по существу) отношеніи нѣкоторыхъ славянофиловъ къ предметамъ народнаго культа, именно къ чудотворнымъ иконамъ.

человѣкъ, пашущій землю безъ нужды, а лишь изъ одного стремленія опроститься и уподобиться народу, возбуждаетъ въ крестьянахъ если не подозрѣнія, то насмѣшки. Но образованный человѣкъ, занятый своимъ дѣломъ, служащій культурнымъ интересамъ страны, каковы бы ни были его частныя мнѣнія и вѣрованія, можетъ разсчитывать на уваженіе и признательность народа даже въ томъ случаѣ, когда его дѣятельность не имѣетъ прямого отношенія къ народнымъ нуждамъ.

Что культурное осложненіе жизни неизбѣжно сопровождается осложненіемъ человѣческой глупости и гадости. появленіемъ множества новыхъ безобразій и вздоровъ, невозможныхъ въ патріархальномъ бытѣ— это безспорно, и народъ, конечно, замѣчаетъ эту отрицательную сторону культуры, но чтобы онъ изъза нея отрицалъ или презиралъ самое просвѣщеніе — это выдумка. Въ отличіе отъ нашихъ обскурантовъ, народъ въ высшей степени уважаетъ науку. Онъ сознаетъ свою темноту и вовсе не желаетъ въ ней навсегда оставаться; въ ученьѣ онъ видитъ свѣтъ и не особенно боится даже «лжеученій».

Я утверждалъ (и утверждаю), что въ самомъ народѣ иконопочитаніе имѣетъ вовсе не тѣ субъективные и фантастическіе мотивы, которые выставлялись славянофилами, а другіе, объективные и положительно-религіозные, существовавшіе и даже формулированные церковью раньше появленія на свѣтъ русскаго народа. Газета не догадалась, что эти самые объективно-религіозные мотивы народнаго культа принимаю и я (разумѣется, въ болѣе сознательной и отчетливой формѣ и не ручаясь за каждый частный случай), а слѣдовательно и въ этомъ пунктѣ я оказываюсь нравственно-солидарнымъ съ народомъ, *поклоняясь не ему, а тому, чему онъ поклоняется*. Мое осужденіе славянофильскаго народопочитанія газета приняла за презрительное отношеніе къ народному иконопочитанію. Упоминаю объ этой забавной ошибкѣ, потому что она мнѣ кажется довольно характеристичной. Очевидно, эти господа не могутъ даже допустить возможности собственно-религіознаго убѣжденія, независимаго отъ практикуемаго ими псевдо-патріотическаго приспособленія къ народу, которое показываетъ только ихъ полное отъ него отчужденіе.

Будучи христіанскимъ и народнымъ, нашъ взглядъ — это его третье преимущество — есть взглядъ *историческій*, тогда какъ обѣ противоположныя крайности крѣпостничества и народопоклонства сходятся и въ этомъ отношеніи, отличаясь своимъ анти-историческимъ характеромъ. Они желали бы остановить исторію и вернуть человѣчество или, по крайней мѣрѣ, нашъ народъ къ минувшимъ, болѣе или менѣе отдаленнымъ эпохамъ. Въ этомъ одномъ уже явное обличеніе ихъ несостоятельности, несомнѣнное testimonium paupertatis. Съ нашей точки зрѣнія, напротивъ, общій ходъ исторіи человѣчества, и русской въ частности, объясняется и оправдывается какъ совершенно цѣлесообразный. Признавая окончательною цѣлью исторіи полное осуществленіе христіанскаго идеала въ жизни всего человѣчества, осуществленіе правды и любви, или свободной солидарности всѣхъ положительныхъ силъ и элементовъ вселенной, мы понимаемъ всестороннее развитіе культуры какъ общее и необходимое средство для этой цѣли, ибо эта культура въ своемъ постепенномъ прогрессѣ разрушаетъ всѣ враждебныя перегородки и исключительныя обособленія между различными частями человѣчества и міра и стремится соединить всѣ естественныя и соціальныя группы въ одну безконечно разнообразную по своему составу, но нравственно-солидарную семью. Поэтому хотя бы отдѣльныя ступени этого процесса и не давали непосредственнаго удовлетворенія тѣмъ или другимъ лицамъ, тѣмъ или другимъ классамъ людей, онѣ, тѣмъ не менѣе, необходимы ради окончательной и всеобщей цѣли. Мы не противополагаемъ гуманнаго просвѣщенія религіозной вѣрѣ, но полагаемъ, что такое просвѣщеніе необходимо и для самой вѣры. Историче-

скій опытъ какъ чужихъ народовъ, такъ и нашъ собственный, достаточно показываетъ, къ чему можетъ приводить сильная (или кажущаяся сильной) вѣра при слабомъ просвѣщеніи. Итакъ, *ближайшая* цѣль историческаго процесса и нашей общественной дѣятельности есть полное развитіе и распространеніе гуманной культуры, которая составляетъ необходимый элементъ и самого христіанства, какъ религіи бого-*человѣческой*. Надъ этою ближайшею и насущною задачей можно и должно работать сообща, несмотря ни на какія различія въ личныхъ взглядахъ на дальнѣйшую и окончательную цѣль исторіи. Съ нравственной стороны такая культурная работа есть не что иное какъ наиболѣе цѣлесообразно организованная *помощь* нашимъ ближнимъ, въ совокупности взятымъ, а такая помощь (omnibus quantum potes juva) по общему моральному закону обязательна для всякаго, будь онъ по вѣрѣ христіанинъ, или просто гуманистъ, лишь бы онъ признавалъ нравственныя обязанности къ человѣчеству. Личныя и національныя особенности культурныхъ рабочихъ очень важны и желательны для самаго дѣла; онѣ даютъ общечеловѣческой культурѣ ея богатство, полноту и разнообразіе, нисколько не нарушая ея единства. Можно говорить о національныхъ культурахъ только въ томъ смыслѣ, въ какомъ говорится о нѣмецкой, англійской, русской наукѣ, причемъ вовсе не предполагается, чтобы у каждаго изъ этихъ народовъ была своя особенная, исключительно ему принадлежащая, для него одного имѣющая значеніе, математика или химія. Такимъ же образомъ и вообще, при всемъ разнообразіи культурныхъ характеровъ и направленій, все-таки въ смыслѣ объективномъ, — въ смыслѣ задачъ и результатовъ историческаго труда, —

существуетъ только одна общечеловѣческая культура для всѣхъ народовъ, какъ одна для всѣхъ истина, одна справедливость, одно Божество [1]).

Пока совершается историческій процессъ въ нынѣшнихъ земныхъ условіяхъ, прямое и дѣятельное участіе въ культурной работѣ, дѣло созиданія самой культуры не можетъ принадлежать равномѣрно всѣмъ людямъ. Помимо различія между болѣе или менѣе одаренными народами и племенами, въ каждомъ народѣ и племени двигателемъ культурнаго прогресса можетъ быть только избранное меньшинство, а не народныя массы, слишкомъ занятыя матеріальнымъ обезпеченіемъ—и себя, и передового меньшинства. Разумѣется, это послѣднее, чтобы служить общему благу, а не своимъ частнымъ интересамъ, не можетъ представлять замкнутую касту, а должно быть открытымъ для всѣхъ личныхъ дарованій. Дѣло не въ обособленіи классовъ по случайнымъ преимуществамъ, а въ раздѣленіи труда по способностямъ. Вообще раздѣленіе труда есть первое условіе и первый признакъ цивилизаціи, а въ основѣ всѣхъ прочихъ раздѣленій труда лежитъ главное и общее раздѣленіе исторической работы между большинствомъ, *сохраняющимъ* жизнь человѣчества посредствомъ физическаго труда, и меньшинствомъ, *улучшающимъ* эту жизнь, двигающимъ человѣчество впередъ. Этого раздѣленія нѣтъ въ дикомъ состояніи, его не будетъ въ грядущемъ Царствіи Божіемъ, но между этими двумя предѣлами оно всегда было и будетъ. Оно такъ же мало противорѣчитъ справедли-

[1]) Опроверженіе противоположнаго взгляда см. въ предъидущихъ главахъ Національнаго вопроса въ Россіи: «Россія и Европа» (выпускъ I, изд. 5). «Мнимая борьба съ Западомъ» (выпускъ II) и «Нѣмецкій подлинникъ и русскій списокъ» (тамъ же.)

вости, какъ напримѣръ то, что не всѣ ткани даже самаго высшаго организма могутъ быть нервными клѣточками и волокнами. Организмовъ, состоящихъ изъ однихъ такихъ высшихъ элементовъ, вовсе не бываетъ въ нашемъ мірѣ; организмъ, не имѣющій совсѣмъ этихъ элементовъ и потому болѣе равномѣрный въ своемъ составѣ, можетъ существовать, но это — организмъ низшаго порядка. Оставляя, впрочемъ, въ сторонѣ сравненіе между обществомъ и организмомъ, такъ какъ его законность можетъ оспариваться и имъ дѣйствительно много злоупотребляли, едва ли кто-нибудь найдетъ несправедливымъ, что не всѣ греки, а только одинъ Фидій изваялъ статую Зевса Олимпійскаго: если онъ ее предоставилъ всѣмъ, то этого совершенно достаточно для самаго тонкаго чувства справедливости. Я рѣшительно не вижу никакой обиды для народныхъ массъ въ томъ, что онѣ не сами изобрѣли паровую машину,—лишь бы только онѣ имѣли возможность дешево пользоваться желѣзными дорогами и прочими приложеніями паровой силы. Я цѣню культурное расчлененіе, благодаря которому въ Россіи кромѣ земледѣльцевъ существуетъ еще и Пушкинъ, но, разумѣется, я при этомъ желаю, чтобы *весь* русскій народъ могъ наслаждаться поэзіей Пушкина. Никакая справедливость не предписываетъ, чтобы всѣ дѣлали одно и то же; требуется только, чтобы каждый трудился не для одного себя, чтобы сдѣланное однимъ или немногими могло быть общимъ достояніемъ. И вотъ этой-то простѣйшей, ультра-азбучной истины, безъ которой вся исторія есть безсмыслица, не хотятъ понять и принять ни наши крѣпостники по своему своекорыстію, ни наши народопоклонники по своему недомыслію. Первые, вообще не отрицая высшей куль-

туры (по крайней мѣрѣ, нѣкоторыхъ ея сторонъ), желали бы оставить ее для себя, въ свое исключительное пользованіе. Они хотятъ лишить народныя массы даже перваго элементарнаго средства всякой культуры — грамотности, подъ тѣмъ благовиднымъ предлогомъ, что съ грамотностью удобнѣе проникнутъ въ народъ всякія лжеученія, а также легче будетъ мужикамъ писать фальшивые векселя. Особенно въ этомъ послѣднемъ пунктѣ наши censores morum вполнѣ компетентны, но вообще слѣдуетъ замѣтить, что они вмѣстѣ съ даромъ непогрѣшимаго различенія ложныхъ и истинныхъ ученій, очевидно, получили также и даръ особой логики. По этой логикѣ слѣдовало бы кромѣ грамотности отнять у народа и огонь въ предупрежденіе пожаровъ, а также и воду, ибо колодцы могутъ вѣдь быть отравлены злонамѣренными людьми.

Что касается нашихъ народопоклонниковъ (послѣдней формаціи), то они, частью по недостаточности своего образованія, частью по предвзятой фальшивой идеѣ, видятъ какую-то аномалію и несправедливость въ томъ, что есть необходимое условіе для всякаго усовершенствованія человѣческой жизни—въ раздѣленіи труда. Провести послѣдовательно ихъ дикую идею нѣтъ никакой возможности. Чтобы пахать землю, нужны орудія съ металлическими частями, слѣдовательно нужно горное и металлургическое дѣло; и уже съ древнѣйшихъ временъ этимъ дѣломъ долженъ былъ заниматься особый классъ людей, помимо землепашцевъ. Вотъ уже значитъ изъ самой природы вещей возникаетъ раздѣленіе труда и начало цивилизаціи. Но вѣдь не случайно же явились и дальнѣйшія осложненія культуры, дальнѣйшія ступени историческаго процесса, и остановить его гдѣ намъ угодно,

или вернуть назадъ, къ произвольно выбранной нами стадіи, — это все равно, что «опростить» животное царство, вернувши его, напримѣръ, къ формамъ животныхъ безпозвоночныхъ, такъ какъ у высшихъ животныхъ болѣе развиты дурные инстинкты и много лишнихъ органовъ.

Всего лучше основная мысль нашихъ упростителей выражена и заранѣе опровергнута въ геніальномъ разсказѣ гр. Л. Н. Толстого «Три смерти». Здѣсь представлено, какъ умираютъ: культурная барыня, мужикъ и дерево. Барыня умираетъ совсѣмъ плохо, мужикъ значительно лучше, и еще гораздо лучше дерево. Это происходитъ очевидно отъ того, что жизнь мужика проще, чѣмъ жизнь барыни, а дерево живетъ еще проще, чѣмъ мужикъ. Но если изъ этого несомнѣннаго факта можно выводить какое-нибудь нравственно-практическое слѣдствіе, отождествляя простоту съ высшимъ благомъ, то зачѣмъ же останавливаться на мужикѣ, а не доходить до дерева, которое проще мужика, или еще лучше—до камня, который такъ простъ, что даже совсѣмъ не умираетъ. А всего проще, конечно, чистое небытіе, — не даромъ наши упростители стали въ послѣднее время оказывать особую склонность къ буддизму... Или, быть можетъ, несправедливо прилагать логическія требованія къ взглядамъ людей, отказавшихся отъ теоретической дѣятельности и ставшихъ исключительно на нравственно-практическую почву? Но и на этой почвѣ они во всякомъ случаѣ могли бы принять во вниманіе тотъ несомнѣнный *фактъ*, что историческимъ развитіемъ культуры обусловливается и болѣе полное и широкое примѣненіе той идеи соціальной справедливости, за которую они стоятъ. Чтобы не ходить

далеко,—чѣмъ обусловлено было упраздненіе крѣпостного права въ Россіи, какъ не тѣмъ, что съ преобразованіями Петра Великаго выдѣлился у насъ изъ народнаго цѣлаго особый культурный классъ, получившій средства къ усвоенію общечеловѣческаго просвѣщенія и его гуманныхъ идей? Величайшій актъ соціальной справедливости въ нашей исторіи, конечно, не могъ бы совершиться, еслибы Радищевъ, Тургеневъ, Самаринъ, Милютинъ, Черкасскій прониклись стремленіемъ къ «опрощенію» и вмѣсто своей литературной, общественной и политической дѣятельности предались паханію земли. Ихъ собственные крестьяне при этомъ и были бы, можетъ быть, отпущены на волю, но крѣпостное право вообще осталось бы въ своей силѣ. Не было бы оно уничтожено и въ томъ случаѣ, еслибы преобразовательной ломки Петра Великаго вовсе не произошло, и названные дѣятели, подобно ихъ предкамъ, должны были бы засѣдать въ боярской думѣ или въ холопьемъ приказѣ, отличаясь отъ своихъ крѣпостныхъ только болѣе богатыми кафтанами, а не европейскимъ образованіемъ [1]).

---

[1]) Одинъ московскій публицистъ, отрицая, повидимому, всякое вліяніе европейскаго просвѣщенія и идей общественной нравственности въ дѣлѣ освобожденія крестьянъ, утверждалъ недавно, что это дѣло совершилось исключительно только вслѣдствіе существующей у насъ формы правленія. Мы менѣе всего склонны умалять огромную историческую заслугу нашего просвѣщеннаго и гуманнаго правительства—напротивъ, мы цѣнимъ его здѣсь въ двойной мѣрѣ—не за то только, что оно рѣшило освободить крестьянъ, но и за то еще, что оно въ теченіе полутора вѣка передъ тѣмъ создавало и воспитывало тотъ образованный классъ, въ которомъ выяснилась нравственная необходимость освободительнаго акта и выработались дѣятели, послужившіе верховной власти въ его исполненіи. Но при этомъ я рѣшительно отказываюсь понять, какое отношеніе къ данному предмету имѣетъ собственно *форма правленія, отвлеченно взятая*. Вѣдь и установленіе крѣпостного права совершилось при той же самой государственной формѣ, какъ и его упразд-

Итакъ, оба разсмотрѣнные взгляда — крѣпостническій и народопоклоннический — при видимой своей противоположности, оказываются одинаково противохристіанскими, противонародными и противоисторическими. Оба взгляда основаны на эгоизмѣ: крѣпостники своекорыстно ищутъ сохраненія и развитія сословныхъ привилегій; народопоклонники ищутъ своего личнаго удовлетворенія въ опрощеніи и мнимомъ уподобленіи себя народной массѣ, которой отъ этого ни тепло, ни холодно. И тѣ, и другіе—чужды и противны народу: одни прямо враждебно сталкиваются съ его насущными интересами и мечтаютъ закабалить его себѣ; другіе отказываются отвѣчать на дѣйствительныя потребности народа и отнимаютъ у него ту пользу, которую могли бы принести, содѣйствуя общему прогрессу страны въ качествѣ людей культурныхъ—ученыхъ, учителей, техниковъ, лекарей и даже хотя бы честныхъ торговцевъ, промышленниковъ и чиновниковъ. Наконецъ, оба эти направленія на свою бѣду одинаково, хотя съ разныхъ сторонъ, противорѣчатъ общему ходу исторіи, который клонится, во-первыхъ, къ наибольшему осложненію культурныхъ формъ и, слѣдовательно, къ полнѣйшему раздѣленію культурнаго труда,—но, вмѣстѣ съ тѣмъ, во-вторыхъ, и къ наибольшему уравненію всѣхъ въ пользованіи

неніе; между этими двумя актами не произошло никакой перемѣны въ основахъ нашего политическаго строя, а совершалась перемѣна другого рода, именно постепенное усвоеніе правительствомъ и обществомъ тѣхъ идей гуманнаго просвѣщенія, благодаря которымъ и въ другихъ странахъ, въ Европѣ и въ Америкѣ, упразднено крѣпостное право и рабство при самыхъ различныхъ формахъ правленія. Впрочемъ упомянутый публицистъ, очевидно понимающій абсолютный характеръ монархическаго принципа не въ томъ смыслѣ, какой заключается въ моей теократической формулѣ, совершенно напрасно ссылается на сію послѣднюю.

произведеніями этого труда, къ наиболѣе справедливому распредѣленію общаго достоянія. Народопоклонники-упростители возстаютъ противъ самаго факта культурнаго осложненія, а крѣпостники — противъ справедливаго распредѣленія культурныхъ благъ. И тѣ и другіе должны видѣть въ исторіи человѣчества какую-то ошибку. Гораздо легче, конечно, признать ошибкою ихъ собственныя бредни. Эта ошибка отягчается грубымъ своекорыстіемъ съ одной стороны и слѣпою враждой къ просвѣщенію и наукѣ,—съ другой. По счастію, какъ сказалъ одинъ поэтъ —

У науки правъ не робкій,
Не заткнешь ея теченья
Ты своей дрянною пробкой...

Въ противоположность этимъ двумъ соціальнымъ ересямъ, изъ коихъ одна стремится *раздѣлить* націю на два враждебные стана, а другая—*слить* ее въ безформенную массу, мы утверждаемъ нравственно-органическую солидарность между простымъ народомъ и образованнымъ классомъ и обязанность для этого послѣдняго культурно служить народу, проводя въ его жизнь не собственныя измышленія и своекорыстныя затѣи, а единственно твердыя и единственно плодотворныя начала общечеловѣческаго просвѣщенія и вселенской правды. Двумъ идоламъ сословнаго обособленія и простонароднаго безразличія,—идоламъ, которыхъ поклонники или требуютъ чужой крови, какъ жрецы привилегированныхъ боговъ Тира и Карѳагена, или же сами лишаютъ себя жизненной силы, подобно служителямъ простонародныхъ божествъ фригійскихъ,— мы противопоставляемъ свѣтлый и благотворный христіанскій идеалъ всеобщей солидарности и свободнаго

развитія всѣхъ живыхъ силъ человѣчества. Конечно, пока этотъ идеалъ остается только общимъ мѣстомъ или пустою фразою, никто противъ него спорить не станетъ, имъ даже охотно прикрываются изъ приличія разные идолопоклонники. Но бѣда, если ту общую истину, которую всѣ признаютъ на словахъ, кто-нибудь захочетъ примѣнить къ дѣлу, или хотя бы только къ сужденію о дѣйствительныхъ проявленіяхъ лжи и зла въ мірѣ. Но именно такое развитіе христіанской идеи и составляетъ нашу задачу.

IV.

Меня укоряли въ послѣднее время за то, что я, будто бы, перешелъ изъ славянофильскаго лагеря въ западническій, вступилъ въ союзъ съ либералами и т. п. Эти личные упреки даютъ мнѣ только поводъ поставить теперь слѣдующій вопросъ, вовсе уже не личнаго свойства: гдѣ находится нынѣ тотъ славянофильскій лагерь, въ которомъ я могъ и долженъ былъ остаться? кто его представители? что̀ и гдѣ они проповѣдуютъ? какіе научно-литературные и политическіе органы печати выражаютъ и развиваютъ «великую и плодотворную славянофильскую идею»? Достаточно поставить этотъ вопросъ, чтобы сейчасъ же увидѣть, что славянофильство въ настоящее время не есть реальная величина; что никакой «наличности» оно не имѣетъ, и что славянофильская идея никѣмъ не представляется и не развивается, если только не считать ея развитіемъ тѣхъ взглядовъ и тенденцій, которые мы находимъ въ нынѣшней «патріотической» печати. При всемъ различіи своихъ тенденцій отъ крѣпостнической до народнической и отъ скрежещущаго

мракобѣсія до безшабашнаго зубоскальства, органы этой печати держатся одного общаго начала—стихійнаго и безъидейнаго націонализма, который они принимаютъ или выдаютъ за истинный русскій патріотизмъ; всѣ они сходятся также и въ наиболѣе яркомъ примѣненіи этого псевдо-національнаго начала — въ антисемитизмѣ. Вотъ тотъ дѣйствительный «лагерь», къ которому принадлежатъ мои почтенные противники, но въ которомъ я никогда не находился, а потому и не могъ никуда изъ него перейти.

Вмѣсто напрасныхъ, хотя и лестныхъ для меня сѣтованій на этотъ мнимый выходъ изъ несуществующаго славянофильскаго лагеря, слѣдовало бы объяснить дѣйствительный фактъ его исчезновенія; объяснить, почему славянофильская идея сошла со сцены, ничего не сдѣлавши, почему она не возвысила, не одухотворила и не осмыслила нашъ стихійный патріотизмъ чрезъ сознательное выраженіе въ немъ лучшихъ качествъ русскаго національнаго характера, его всеобъемлющей широты и миролюбія, а напротивъ того съ такою легкостью сама уступила мѣсто рабскому воспроизведенію ходячаго во всѣхъ странахъ и ничуть не русскаго шовинизма и политическаго кулачества, такъ что лишь благодаря мудрой и истинно-русской (т.-е. миролюбивой) внѣшней политикѣ нашего правительства Россія избавлена до сихъ поръ отъ недостойныхъ христіанскаго народа и нисколько не оригинальныхъ воинственныхъ предпріятій?

Конечно, и въ старомъ славянофильствѣ былъ зачатокъ нынѣшняго національнаго кулачества, но были вѣдь тамъ и другіе элементы, христіанскіе, т.-е. истинно-гуманные и либеральные. Куда же они теперь дѣвались? Ужъ не перенесъ ли я ихъ съ собою въ

«западническій лагерь», гдѣ, впрочемъ, они и безъ меня присутствовали? Во всякомъ случаѣ, если славянофильство было когда-нибудь живымъ цѣлымъ, то нынѣ этого цѣлаго болѣе не существуетъ; оно распалось на составные элементы, изъ коихъ одни по естественному сродству вошли въ соединеніе съ такъ-называемымъ «западническимъ лагеремъ», а другіе столь же естественно были притянуты и поглощены крѣпостничествомъ, антисемитизмомъ, народничествомъ и т. д. Но если славянофильство подпало такому химическому процессу, то ясно, что оно перестало быть органическимъ явленіемъ; если оно подверглось разложенію, то значитъ оно умерло, и этотъ несомнѣнный фактъ нисколько не измѣнится отъ того, что кому-нибудь угодно разложеніе трупа называть развитіемъ.

Въ прошломъ году была сдѣлана замѣчательная, хотя совершенно незамѣченная попытка воскресить этотъ трупъ. Я разумѣю журналъ «Благовѣстъ», нѣсколько мѣсяцевъ тому назадъ издававшійся (а можетъ быть и доселѣ издаваемый) маленькою фракціей петербургскаго славянскаго общества съ г. Аѳанасіемъ Васильевымъ во главѣ. Этотъ послѣдній въ нѣсколькихъ руководящихъ статьяхъ далъ превосходное изложеніе подлиннаго славянофильства. Но изложить еще не значитъ оживить. Вмѣсто невозможнаго воскрешенія вышла весьма поучительная аутопсія. Въ своемъ похвальномъ стараніи воспроизвести принятое имъ ученіе со всею полнотою г. Васильевъ ярко подчеркнулъ то внутреннее противорѣчіе (между христіанскимъ универсализмомъ и языческимъ особнячествомъ и враждою къ чужому), которое было для славянофильства смертельнымъ недугомъ. Достаточно ска-

зать, что въ качествѣ эпиграфовъ этой profession de foi рядомъ съ текстами апостола Павла о христіанской любви стоятъ слова генерала Скобелева о томъ, что всѣхъ нѣмцевъ нужно истребить. Никакой противникъ славянофильства не могъ бы болѣе удачно выставить его слабую сторону, и всякому при видѣ такого сопоставленія становится ясно, что это двуликое (если и не двуличное) ученіе было неспособно къ дальнѣйшему существованію и развитію. Это подтверждается и судьбою новаго славянофильскаго изданія. Благовѣстъ мнимаго воскресенія оказался на дѣлѣ похороннымъ звономъ, притомъ столь запоздалымъ и несильнымъ, что лишь немногіе его услышали и пожелали покойнику царствія небеснаго.

Общій ходъ разложенія славянофильской идеи былъ мною показанъ въ другомъ мѣстѣ; теперь я хочу остановиться особенно на характерномъ для славянофильства—но и не для него одного—превращеніи высокихъ и всеобъемлющихъ христіанскихъ идеаловъ въ грубые и ограниченные идолы нашего современнаго язычества.

Почтенный ораторъ, котораго рѣчь была ближайшимъ поводомъ этихъ очерковъ, называлъ Россію новымъ Израилемъ, народомъ святымъ и богоноснымъ. Это національное мессіанство составляло, какъ извѣстно, основную мысль стараго славянофильства; также извѣстно и то, что эта мысль въ той или другой формѣ являлась у многихъ народовъ; преобладающій религіозно-мистическій характеръ она принимала въ особенности у поляковъ (товянизмъ) и у нѣкоторыхъ французскихъ мечтателей тридцатыхъ и сороковыхъ годовъ (Мишель Вентра и т. п.). Въ какомъ отношеніи находится подобное національное

мессіанство къ истинной христіанской идеѣ? Мы не скажемъ, чтобы между ними было принципіальное противорѣчіе. Истинный христіанскій идеалъ можетъ принять эту національно-мессіанскую форму, но онъ становится тогда весьма *удобопревратнымъ* (по выраженію духовныхъ писателей), т.-е. легко можетъ перейти въ соотвѣтствующій идолъ антихристіанскаго націонализма, какъ это дѣйствительно и случилось.

Мы называемъ идеаломъ то, что само по себѣ хорошо, что обладаетъ внутреннимъ безусловнымъ достоинствомъ и одинаково нужно для всѣхъ. Такъ напр., человѣчество, устроенное по началамъ справедливости и всеобщей солидарности, человѣчество, живущее «по-божьи», есть идеалъ, ибо справедливость и нравственная солидарность сами по себѣ хороши, представляютъ нѣчто безусловно достойное и желанное для всѣхъ. Въ этомъ качествѣ такой идеалъ и долженъ утверждаться какъ цѣль историческаго процесса и какъ руководящій принципъ нашей дѣятельности, какъ норма, по которой намъ слѣдуетъ исправлять дѣйствительныя общественныя неправды. Вѣрить въ такой идеалъ значитъ, во-первыхъ, признавать, что онъ не есть пустая фантазія, а имѣетъ объективныя основанія въ самой природѣ вещей, будемъ ли мы смотрѣть на эту природу со стороны общаго предопредѣленія и плана въ умѣ и волѣ абсолютнаго всеединаго существа, или же со стороны коренныхъ свойствъ и законовъ природнаго и человѣческаго міра; во-вторыхъ, вѣрить въ идеалъ, значитъ признавать возможность его окончательнаго осуществленія, принимать его какъ задачу разрѣшимую и разрѣшаемую въ историческомъ процессѣ; и, наконецъ, въ-третьихъ, настоящая вѣра въ идеалъ требуетъ, чтобы мы са-

михъ себя не устраняли отъ этой задачи, а смотрѣли на нее какъ и на наше собственное дѣло, требующее отъ насъ трудовъ, усилій и подвиговъ. При такой дѣятельной вѣрѣ, хотя бы самъ идеалъ и оставался пока неосуществленнымъ, онъ во всякомъ случаѣ нравственно полезенъ для тѣхъ людей и обществъ, которые ставятъ его себѣ цѣлью и дѣйствуютъ въ его направленіи. Если вѣря такимъ образомъ въ истинный всеобщій идеалъ, мы вмѣстѣ съ тѣмъ увѣрены, что нашъ народъ болѣе прочихъ способенъ проникнуться этою высшею правдою и можетъ больше другихъ сдѣлать для ея осуществленія, т.-е. для блага всѣхъ, что онъ въ этомъ смыслѣ есть народъ избранный, то, конечно, въ такомъ національномъ мессіанствѣ нѣтъ еще ничего ложнаго и вреднаго. Лишь бы только мы старались, чтобы эта наша вѣра въ народъ оправдывалась на дѣлѣ, чтобы онъ, дѣйствительно, показывалъ себя болѣе соотвѣтствующимъ тому идеалу, съ которымъ связано его предполагаемое высшее призваніе. При этомъ и вопросъ національнаго соперничества легко и мирно разрѣшается, ибо если каждый изъ нѣскольхихъ народовъ считаетъ себя богоизбраннымъ или преимущественно христіанскимъ, то, очевидно, правъ изъ нихъ будетъ тотъ, чья національная жизнь и политика окажутся болѣе вѣрными духу Христову. Если не забывать самаго содержанія христіанскаго идеала, въ которомъ нѣтъ мѣста для эгоизма и несправедливости, то и при крайнемъ патріотизмѣ можно побуждать свой народъ лишь къ первенству въ дѣлахъ правды и любви, а такое первенство поистинѣ ни для кого ни обидно.

Но именно нравственно-религіозное *содержаніе* мессіанской идеи сейчасъ же и забывается, и вмѣсто

того, чтобы быть дѣйствительнымъ источникомъ обязанностей, эта идея становится номинальнымъ основаніемъ исключительныхъ привилегій въ пользу одного народа и въ ущербъ всѣмъ прочимъ. Изъ утвержденія, что нашъ народъ есть истинно-христіанскій, не выводятъ того необходимаго, казалось бы, слѣдствія, что онъ во всѣхъ дѣлахъ и отношеніяхъ своихъ, внѣшнихъ и внутреннихъ, долженъ дѣйствовать по-христіански и никого не обижать, а выводятъ наоборотъ, что ему все позволено для поддержанія и защиты своихъ собственныхъ интересовъ. Этотъ выводъ обусловливается слѣдующимъ обманчивымъ разсужденіемъ: нашъ народъ, какъ избранный, какъ христіанскій по преимуществу, важнѣе и цѣннѣе всѣхъ другихъ; заботясь о его сохраненіи и преуспѣяніи, мы служимъ тѣмъ высшимъ началамъ, которыя онъ собою представляетъ, и если его интересы сталкиваются съ интересами другихъ народовъ, то мы имѣемъ право ставить эти послѣдніе ни во что. Такое разсужденіе ложно въ самомъ основаніи, ибо если нашъ народъ дѣйствительно представитель истинно-христіанскихъ началъ, то его первый интересъ есть справедливость, и слѣдовательно онъ не можетъ ради своихъ интересовъ попирать чужіе. Но послѣдователи національнаго лже-мессіанства забываютъ, что христіанская идея имѣетъ нравственное содержаніе, и преспокойно принимаютъ для своей дѣятельности пресловутое правило, приписанное почему-то іезуитамъ, но на дѣлѣ свойственное мошенникамъ всѣхъ орденовъ и званій, — именно правило, что добрая цѣль оправдываетъ дурныя средства. Нужно ли однако доказывать, что въ дѣйствіяхъ нравственнаго порядка невозможно провести раздѣленіе между цѣлями и средствами, и что

добрая цѣль тѣмъ и отличается отъ недоброй, что исключаетъ намѣренно-дурные способы достиженія? Упомянутое правило сводится въ сущности къ словесному обману: добрая цѣль разумѣется здѣсь не въ смыслѣ нравственнаго добра, а лишь въ смыслѣ собственной выгоды, и тогда уже само собою понятно, что для субъекта (единичнаго или собирательнаго), ставящаго свою выгоду выше всего, всякія средства одинаково хороши. Но какъ же совмѣстить такую общемошенническую точку зрѣнія съ достоинствомъ народа истинно-христіанскаго? Когда за избраннымъ народомъ признается право на неправду, когда во имя его предполагаемаго нравственнаго преимущества ему внушаютъ дѣйствительно-безнравственную политику,—ясно, что отъ христіанскаго идеала съ его высшими требованіями осталось здѣсь только одно названіе, а на самомъ дѣлѣ воцарился идолъ антихристіанскаго націонализма.

V.

Народность *сама по себѣ* есть лишь ограниченная часть человѣчества, могущая стоять въ томъ или другомъ отношеніи къ абсолютному идеалу, но ни въ какомъ случаѣ не тождественная съ нимъ; поэтому когда такой частный фактъ берется какъ онъ есть и возводится въ высшій принципъ, когда отдѣльному народу приписывается исключительная и неотъемлемая привилегія или монополія на абсолютную истину, тогда онъ изъ преимущественнаго носителя и служителя всечеловѣческаго идеала превращается въ безусловный довлѣющій себѣ предметъ нашего служенія, т.-е. въ *идола*, поклоненіе которому основано на лжи и ведетъ

къ нравственному, а затѣмъ и матеріальному крушенію. Ложь здѣсь состоитъ въ томъ, что фактъ сложный и относительный, смѣшаннаго качества, съ положительными и отрицательными сторонами, съ остатками и зародышами всевозможныхъ элементовъ, добрыхъ и злыхъ,—выдается за нѣчто безусловно достойное и совершенное; а пагубныя послѣдствія этой лжи заключаются въ томъ, что если данный фактъ (извѣстная народность) сталъ безусловнымъ предметомъ поклоненія въ своемъ наличномъ видѣ, и различіе дурного и хорошаго въ немъ утратилось, то тѣмъ самымъ теряется основаніе и побужденіе его улучшать, возвышать его до истиннаго идеала, противодѣйствовать въ немъ всему злому; а такъ какъ въ нашей земной дѣйствительности зло вообще сильнѣе добра, то дурные элементы въ народѣ, возвеличенные вмѣстѣ съ хорошими, скоро берутъ надъ ними перевѣсъ, и фальшиво обожествленный идолъ становится все болѣе и болѣе обманчивымъ, все менѣе и менѣе достойнымъ нашего поклоненія и служенія.

Защитникамъ идолопоклонства очень на руку двусмысленность слова «служеніе». Съ одной стороны, «служить» значитъ безусловно подчиняться и предаваться извѣстному предмету, какъ совершенному благу и высшей цѣли; въ этомъ смыслѣ говорится о служеніи Богу; подобнымъ же образомъ мы служимъ идеаламъ и принципамъ, которые въ своемъ родѣ, такъ или иначе, выражаютъ безусловное совершенство, — служимъ, напримѣръ, истинѣ, справедливости, законности и т. п. Но съ другой стороны, когда дѣло идетъ о предметахъ ограниченныхъ и несовершенныхъ, имѣющихъ лишь относительное достоинство, то слово «служить» никакъ не должно

выражать безусловнаго и всецѣлаго подчиненія и преклоненія, а обозначаетъ лишь *дѣятельность на пользу* даннаго предмета, для доставленія ему тѣхъ благъ, которыхъ онъ самъ въ себѣ не имѣетъ. Это есть дѣятельность, во-первыхъ, *сохраняющая* бытіе даннаго предмета, а во-вторыхъ, *улучшающая*, совершенствующая его достоинство и слѣдовательно *разрушающая* его дурныя стороны; именно такимъ образомъ мы служимъ тѣмъ учрежденіямъ и тѣмъ соціальнымъ группамъ, къ которымъ принадлежимъ, — служимъ своей семьѣ, своей профессіи, своему народу и отечеству. Очевидно, что это второго рода служеніе можетъ настоящимъ образомъ совершаться лишь подъ условіемъ перваго. Я не могу служить какъ слѣдуетъ своему отечеству, если я при этомъ не служу истинѣ и справедливости, если я не подчиняю безусловно и себя, и свой народъ высшему нравственному закону. Служеніе этимъ идеальнымъ предметамъ даетъ опредѣленное мѣрило и для оцѣнки патріотическаго служенія. Съ другой стороны, исполнять на дѣлѣ требованія высшаго идеальнаго служенія (въ первомъ смыслѣ) мы можемъ не иначе, какъ только примѣняя и осуществляя ихъ въ той конкретной общественной средѣ, въ которую мы поставлены, и которую мы чрезъ эту свою дѣятельность улучшаемъ и совершенствуемъ (т.-е. служимъ ей во второмъ смыслѣ). Такимъ образомъ эти два рода «служенія» именно въ силу своего опредѣленнаго различія внутренно связаны между собою, и этою связью обусловливается какъ истинный патріотизмъ, такъ и дѣйствительный прогрессъ человѣчества.

Говорятъ: нельзя *на дѣлѣ* любить человѣчество, или служить ему — это слишкомъ отвлеченно и не-

опредѣленно; можно дѣйствительно любить только свой народъ. Конечно, человѣчество не можетъ быть ощущительнымъ предметомъ любви, но это и не требуется: довольно если мы свой народъ (или хотя бы ближайшую соціальную среду) любимъ *по-человѣчески*, желаемъ ему тѣхъ *истинныхъ благъ*, которыя не съуживаютъ, а расширяютъ его собственную жизнь, поднимаютъ его нравственный уровень и образуютъ его положительную духовную связь со всѣмъ Божьимъ міромъ. При такомъ истинномъ патріотизмѣ служеніе своему народу, конечно, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и служеніе человѣчеству, хотя бы объ этомъ послѣднемъ мы и не имѣли никакого яснаго представленія. Но когда подъ тѣмъ предлогомъ, что человѣчество есть лишь отвлеченное понятіе, мы начинаемъ поднимать въ своемъ народѣ его *зоологическую* сторону, возбуждать его *звѣрскіе* инстинкты, укрѣплять въ немъ звѣриный образъ, то кого же и чтó мы тутъ любимъ, кому и чему этимъ служимъ?

Грѣхъ славянофильства не въ томъ, что оно приписало Россіи высшее призваніе, а въ томъ, что оно недостаточно настаивало на нравственныхъ условіяхъ такого призванія. Пускай бы эти патріоты еще болѣе возвеличивали свою народность, лишь бы они не забывали, что *величіе обязываетъ;* пускай бы они еще рѣшительнѣе провозглашали русскій народъ собирательнымъ Мессіей, лишь бы только они помнили, что Мессія долженъ и дѣйствовать какъ Мессія, а не какъ Варавва. Но именно на дѣлѣ и оказалось, что глубочайшею основою славянофильства была не христіанская идея, а только зоологическій патріотизмъ, освобождающій націю отъ служенія высшему идеалу и дѣлающій изъ самой націи предметъ идолослуженія. Про-

возгласили себя народомъ святымъ, богоизбраннымъ и богоноснымъ, а затѣмъ во имя всего этого стали проповѣдывать (къ счастію, не вполнѣ успѣшно) такую политику, которая не только святымъ и богоносцамъ, но и самымъ обыкновеннымъ смертнымъ никакой чести не дѣлаетъ.

VI.

Превращенію мессіанскаго идеала старыхъ славянофиловъ въ того зооморфическаго идола, которому служатъ нынѣшніе націоналисты, соотвѣтствовала и способствовала замѣна религіознаго содержанія вѣроисповѣдною формою. Допустимъ (какъ оно есть и на самомъ дѣлѣ), что православіе по существу своему есть совершенно истинная, вполнѣ адекватная форма христіанства. Но и самое лучшее внѣшнее выраженіе высшей духовной жизни можетъ быть — въ умѣ и чувствѣ людей — отдѣлено отъ самой этой жизни, и въ такомъ случаѣ оно или остается пустою формой, или — что еще хуже — наполняется другимъ содержаніемъ, далеко не соотвѣтствующимъ или даже противоположнымъ первоначальному. Старые славянофилы въ свою проповѣдь «православія» не влагали еще, конечно, содержанія прямо анти-христіанскаго. Но самый тотъ фактъ, что они въ религіозномъ дѣлѣ настаивали преимущественно на вѣроисповѣдныхъ отличіяхъ, на томъ, что̀ насъ отдѣляетъ отъ другихъ христіанъ, а не на томъ, что̀ насъ съ ними связываетъ и соединяетъ, — эта замѣна христіанскаго дѣла вѣроисповѣднымъ споромъ ясно показывала, что въ ихъ взглядахъ и чувствахъ данная историческая форма истинной религіи перестала быть нераздѣльнымъ органическимъ

выраженіемъ ея духовнаго содержанія, а получила самостоятельное и преобладающее значеніе. На словахъ эти люди не отдѣляли православія отъ духа Христова; они утверждали, что православіе отличается началомъ любви, духовной свободы и т. д., но они ничего не дѣлали для дѣйствительнаго осуществленія этихъ истинно-христіанскихъ началъ любви и духовной свободы и тѣмъ ясно показывали, что для нихъ главное дѣло не въ этомъ, а только въ томъ, чтобы *во что бы то ни стало* отстоять преимущество *своего* вѣроисповѣднаго элемента передъ *чужими*. Преувеличенное значеніе внѣшней формы въ ихъ проповѣди несомнѣнно обозначало убыль собственно-религіознаго духовнаго интереса, и эта убыль скоро сказалась у насъ самымъ печальнымъ образомъ.

Странное дѣло! Казалось бы на первый взглядъ, что такія выраженія, какъ «христіанство», «духъ Христовъ» и т. п., гораздо менѣе опредѣленны, чѣмъ такія, какъ «православіе», «единая спасающая церковь» и т. п.,—а между тѣмъ на практикѣ оказывается какъ разъ наоборотъ. Во всякомъ вопросѣ личной и общественной нравственности между добросовѣстными людьми никогда не можетъ быть спора о томъ, чтó согласно и чтó противно христіанскому духу; тогда какъ съ точки зрѣнія той или другой исторической вѣроисповѣдной формы—если ей придавать самостоятельное значеніе—во всякомъ такомъ случаѣ рѣшеніе оказывается спорнымъ. Возьмемъ, напримѣръ, вопросъ о томъ, слѣдуетъ или нѣтъ пытать и сжигать еретиковъ? По духу Христову ясно, что не слѣдуетъ; ну а съ точки зрѣнія единой спасающей церкви приходится отвѣчать: и да, и нѣтъ. Или общѣе: нужно ли и позволительно ли стѣснять религіозныя убѣжденія

человѣка, подавлять ихъ внѣшнею властью? Опять-таки нѣтъ сомнѣнія, что по духу Христову всякое религіозное насиліе и преслѣдованіе невозможно и непозволительно, тогда какъ на формальной почвѣ любого вѣроисповѣднаго учрежденія нельзя получить и на этотъ существенный вопросъ никакого опредѣленнаго отвѣта. Славянофилы утверждали, напримѣръ, что сущность православія состоитъ въ любви и свободѣ совѣсти, чѣмъ прямо исключалась возможность религіозныхъ стѣсненій и преслѣдованій. Но это оказалось ихъ частнымъ и весьма непрочнымъ мнѣніемъ. Нынѣ люди, имъ единомышленные, но болѣе ихъ компетентные, совершенно иначе высказываются объ этомъ предметѣ. Позволимъ себѣ привести слѣдующую страницу изъ недавняго и повидимому мало замѣченнаго произведенія одного уважаемаго публициста, говорившаго о православіи и во имя православія.

«Поставьте принципомъ, въ истинѣ котораго *потомъ* убѣдитесь, что православную церковь трудно понять съ точки зрѣнія иного исповѣданія и тѣмъ болѣе разнообразныхъ сектъ. Напротивъ, только съ точки зрѣнія православной церкви, какъ съ вершины, видны всѣ кривые пути, на которые уклонились католичество и протестантство со всѣми происшедшими отъ послѣдняго безчисленными сектами. Тогда только вы поймете неизреченную милость Провидѣнія Божія къ нашему народу, призвавшаго его въ свою истинную церковь и удостоившаго его послужить ея сохраненію и распространенію; поймете и то, почему мы обладаемъ такою необъятною территоріею, и отчего народъ нашъ занялъ такое высокое положеніе между другими народами и пріобрѣлъ такое міровое значеніе. Вы поймете, что Богъ съ нимъ и Богъ его возвеличилъ.

«Но въ этомъ случаѣ наши образованные люди пожалѣютъ только себя, такъ какъ сами обратятся на истинный путь. Но они должны пожалѣть и народъ, разлагаемый, какъ мы видимъ, безчисленными сектами, и притомъ въ послѣднее время развращаемый вредными мыслями и дурными примѣрами тѣхъ же ложно образованныхъ людей. Для прекращенія этого зла нужно нашему просвѣщенному обществу прежде всего отрѣшиться отъ двухъ ложныхъ понятій, *о свободѣ совѣсти и о всепрощающей любви* (курсивъ въ подлинникѣ). Нельзя признать право на распространеніе всѣхъ возможныхъ сектъ и заблужденій по принципу свободы совѣсти въ томъ смыслѣ, какъ у насъ затвердили его съ чужого голоса, справедливо признавая, что совѣсть *неприкосновенна* (курс. подл.), но не понимая того, что тамъ, гдѣ они хотятъ видѣть и признать свободу совѣсти, *ея вовсе нѣтъ* (курс. подл.). Истинное ученіе о свободѣ совѣсти принадлежитъ святому апостолу Павлу (1 Коринѳ. X, 23—30) и отъ него усвоено православною церковію. Вотъ въ чемъ оно состоитъ: совѣсть какъ чувство и сознаніе состояній благопріятныхъ и тягостныхъ, испытываемыхъ человѣкомъ по совершеніи добра или зла, есть естественный нравственный законъ, сохранившійся и послѣ паденія человѣка въ его природѣ. Это сознаніе и чувство просвѣтляется познаніемъ закона богооткровеннаго, благодатію Божіею и нравственнымъ трудомъ. Чѣмъ яснѣе и чище становится совѣсть, тѣмъ она чувствительнѣе къ впечатлѣніямъ добра и зла, тѣмъ строже различаетъ и тѣмъ рѣшительнѣе принимаетъ добро и отвергаетъ зло. Когда человѣкъ нравственнымъ трудомъ и очищеніемъ сердца воплощаетъ въ себѣ законъ Христовъ, и когда совѣсть и ея велѣнія

становятся *тождественными съ закономъ Христовымъ* (курс. подл.), тогда человѣкъ получаетъ право и *свободу* (курс. подл.), безъ опасенія нарушить заповѣдь Божію, дѣйствовать по своей совѣсти; тогда онъ можетъ дозволять себѣ примѣненіе закона къ частнымъ случаямъ жизни, и опредѣленіе взаимныхъ отношеній христіанскихъ обязанностей не по буквѣ, а по духу закона; тогда онъ дѣйствуетъ по *свободѣ совѣсти* (курс. подл.). Итакъ, *свобода совѣсти есть высшее совершенство христіанина, котораго нельзя признать за всякимъ человѣкомъ безъ разбора.* У того, кто рѣшитъ безъ страха отвѣтственности, совѣсть *тупа* (курс. подл.), или, какъ говоритъ апостолъ Павелъ, *сожжена* (курс. подл.) (I Тим. IV, 2); кто фанатически преслѣдуетъ разномыслящаго съ нимъ человѣка, у того совѣсть *искажена* (курс. подл.); кто позволяетъ себѣ извороты и предлоги для уклоненія отъ исполненія обязанности, или для корыстныхъ цѣлей ложно толкуетъ законъ, у того совѣсть *фальшива* (к. п.), или по церковному (?) выраженію *лукава* (курс. подл.), и т. под. Какъ же можно уступить принципъ свободы совѣсти, или дать право дѣйствовать (?) по *своей* (к. п.) совѣсти и изувѣру, и фананатику, и разбойнику? Ихъ совѣсть, напротивъ, требуетъ пробужденія, оживленія, *освобожденія* (к. п.) отъ подавляющихъ ее ложныхъ мыслей, пороковъ и страстей. Итакъ, признавайте за всякимъ человѣкомъ, какъ существомъ свободнымъ, свободу мысли *(но безъ права публичнаго выраженія всякой ложной мысли)*, свободу выбора, свободу дѣла, свободу жить или умереть (?), свободу спастись или погибнуть, но никакъ не *свободу совѣсти* (курс. подл.).

«Подобныя же ложныя мысли господствуютъ въ

нашемъ образованномъ обществѣ и относительно христіанской любви. Основываясь будто бы на Евангеліи, проповѣдуютъ любовь безграничную, всепрощающую, всетерпящую». Досточтимый авторъ находитъ, напротивъ, что истинная любовь предписываетъ «мѣры исправленія и ограниченія» не только противъ порочныхъ, но и противъ «заблуждающихъ».

«Еще надъ умами нашихъ образованныхъ людей,— продолжаетъ онъ далѣе,—тяготѣетъ ложное мнѣніе о мирѣ христіанскомъ, объ осторожности относительно иновѣрцевъ и сектантовъ изъ опасенія раздражить умы и страсти и произвести въ обществѣ смуты и безпорядки». Подобное опасеніе онъ считаетъ неумѣстнымъ особенно для лицъ начальствующихъ: «когда ты не частный человѣкъ и обязанъ защищать въ своемъ лицѣ права своего общественнаго положенія и власти, тогда дѣйствуй какъ христіанинъ *съ свободною совѣстью*, умѣющій примирить обязанность любви съ правами власти». И далѣе поясняется: «согласно съ истиннымъ ученіемъ о свободѣ совѣсти и христіанской любви и начальники христіанскіе не должны смотрѣть, сложа руки, на распространеніе у насъ сектъ, а мѣрами дозволенными закономъ, по слову апостола Павла, «вразумлять безчинныхъ» (I Сол. V, 14), «заграждать уста пустослововъ» (Тит. VI, 10, 11), «удалять смущающихъ церковь Божію» (Гал. I, 7) [1]).

---

[1]) Здѣсь, намъ кажется, почтенный авторъ не вполнѣ основательно ссылается на св. Павла. Такъ какъ въ эпоху апостола языковъ христіанская церковь являлась сама лишь гонимою сектою, то всѣ приведенныя выраженія могли относиться только къ внутренней духовной дисциплинѣ христіанскихъ общинъ, а никакъ не къ внѣшнимъ принудительнымъ мѣрамъ противъ сектантовъ.

VII.

Я вовсе не имѣю въ виду оспаривать изложенное (въ качествѣ истинно-православнаго) ученіе о свободѣ совѣсти. Многое въ немъ совершенно безспорно. Всякій согласится съ такимъ, напримѣръ, положеніемъ: «кто фанатически преслѣдуетъ разномыслящаго съ нимъ человѣка, у того совѣсть искажена». Нельзя спорить также и противъ того положенія, что совершенный христіанинъ, воплощающій въ себѣ законъ Христовъ, имѣетъ полноту духовной свободы,—той свободы, которою пользовались, напримѣръ, мученики. Но вопросъ, который насъ интересуетъ и который также имѣлся въ виду и досточтимымъ авторомъ приведеннаго разсужденія, касался не тѣхъ *совершенныхъ* христіанъ, которые сами *претерпѣвали* гоненія за вѣру отъ язычниковъ, а, напротивъ, тѣхъ несовершенныхъ христіанъ того или другого господствующаго вѣроисповѣданія (скажемъ, напримѣръ, женевскихъ кальванистовъ, или испанскихъ католиковъ XVI и XVII вѣка), которые не подвергались, а подвергали религіознымъ преслѣдованіямъ иновѣрцевъ и предполагаемыхъ еретиковъ; спрашивается: позволительны ли съ истинно-христіанской точки зрѣнія такія преслѣдованія и вообще какія бы то ни было внѣшнія принудительныя мѣры стѣсненія и ограниченія противъ исповѣданія религіозныхъ убѣжденій, не совпадающихъ съ вѣрою большинства? Дѣло идетъ вовсе не о внутреннихъ, болѣе или менѣе совершенныхъ, состояніяхъ христіанина, подвѣдомственныхъ одному Богу, а только о законномъ и публичномъ, юридическомъ и политиче-

скомъ примѣненіи христіанскаго начала вѣротерпимости или религіозной свободы къ различнымъ сектантамъ и иновѣрцамъ. Вопросъ о свободѣ совѣсти въ этомъ смыслѣ (а только въ этомъ смыслѣ онъ есть вопросъ) имѣетъ лишь кажущееся, словесное, а не реальное отношеніе къ тому религіозно-психологическому и религіозно-этическому ученію о совѣсти и ея внутренней свободѣ и неволѣ, которое—по справедливому, но не совсѣмъ точному выраженію нашего автора—принадлежитъ святому апостолу Павлу и отъ него усвоено православною церковью [1]).

Конечно, «свобода совѣсти» есть выраженіе лишь условно-принятое, а въ сущности совершенно непригодное для нашего вопроса, который относится вовсе не къ совѣсти (она, какъ замѣтилъ и авторъ, *неприкосновенна*), а къ праву каждаго лица и каждой религіозной общины свободно исповѣдывать и проповѣдывать свои вѣрованія и убѣжденія. Но именно это право нашъ авторъ и отвергаетъ самымъ рѣшительнымъ образомъ: «признавайте, говоритъ онъ, за всякимъ человѣкомъ, какъ существомъ свободнымъ, свободу мысли, *но безъ публичнаго права выраженія всякой ложной* мысли». Если бы существовали общепризнанные судьи, непреложно рѣшающіе, какая мысль ложная и какая истинная, тогда, конечно, не было бы надобности допускать обнародованіе завѣдомой лжи; но именно отсутствіе такихъ судей и весьма частыя и пагубныя ошибки предполагаемыхъ авторитетовъ заставляютъ,

[1]) Я говорю: *не совсѣмъ точному*,—потому что апостолъ Павелъ, по крайней мѣрѣ съ точки зрѣнія православной церкви, не имѣлъ никакого особеннаго, лично ему принадлежащаго ученія, а возвѣщалъ вѣчныя истины по вдохновенію свыше.

въ интересахъ духовнаго преуспѣянія человѣчества, требовать свободы выраженія всякихъ мыслей. Что же касается допускаемой нашимъ авторомъ свободы для *мысли невыраженной*, то такая свобода неотъемлемо принадлежитъ всякому мыслящему существу по природѣ вещей и никѣмъ не можетъ быть ограничена, ибо чужая душа—потемки, и никакое начальство, ни свѣтское, ни духовное, не имѣетъ физической возможности простирать свою власть на сокровенные помыслы людей. Зачѣмъ же говорить о предоставленіи того, что̀ не можетъ быть отнято, и о разрѣшеніи того, чего нельзя запретить?

Основанія, по которымъ нашъ авторъ отвергаетъ свободу публичнаго [1]) выраженія мыслей, заключаютъ въ себѣ, кажется, нѣкоторое недоразумѣніе. «Какъ же можно,—говоритъ онъ,—уступить принципъ свободы совѣсти или дать право дѣйствовать по *своей* совѣсти и изувѣру, и фанатику, и разбойнику?» Право дѣйствія разбойниковъ ограничено уголовнымъ судомъ и его послѣдствіями, и едва ли кто серьезно станетъ оспаривать необходимость такого ограниченія. Дѣло вовсе не въ этомъ. Между правомъ публичнаго исповѣданія своихъ религіозныхъ убѣжденій и правомъ разбойничьихъ дѣйствій есть нѣкоторая существенная разница, тѣмъ болѣе, что разбойники дѣйствуютъ обыкновенно не по совѣсти, а вопреки ей. Съ другой стороны, нашъ авторъ предоставляетъ полную свободу совѣсти и дѣйствій лицамъ начальствующимъ и вмѣняетъ имъ такую свободу даже въ обя-

[1]) О частныхъ выраженіяхъ мысли, напримѣръ, въ интимномъ разговорѣ мужа съ женой, можно сказать то же, что̀ и о мысляхъ невыраженныхъ: ихъ свобода неотъемлема и не подлежитъ никакому вопросу.

занность: «дѣйствуй, — обращается онъ къ начальнику, —какъ христіанинъ *съ свободною совѣстью*». Конечно, среди лицъ начальствующихъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть разбойниковъ, но фанатики между ними иногда могутъ попадаться, а нашъ авторъ и къ нимъ такъ же безпощаденъ, какъ и къ разбойникамъ: и у нихъ, по его мнѣнію, необходимо отнять свободу совѣсти и дѣйствій, ибо, какъ онъ справедливо замѣчаетъ, «кто фанатически преслѣдуетъ разномыслящаго съ нимъ человѣка, у того совѣсть *искажена*». Какъ же тутъ быть? Одинъ и тотъ же субъектъ, какъ человѣкъ съ искаженною отъ фанатизма совѣстью не можетъ быть полноправнымъ, и онъ же, въ качествѣ начальника, не только полноправенъ, но имѣетъ даже обязанность дѣйствовать какъ христіанинъ съ свободною совѣстью. Это противорѣчіе можетъ быть разрѣшено только требованіемъ, чтобы всѣ начальники были совершенные христіане—требованіе явно утопическое.

Мы остановились на этомъ разсужденіи съ цѣлью отмѣтить интересный фактъ: со стороны лицъ вполнѣ компетентныхъ и притомъ примыкающихъ къ славянофильству, религіозная свобода не только не признается за отличительный признакъ православія (какимъ считали ее старые славянофилы), а даже прямо отвергается, какъ пагубное заблужденіе, отъ котораго прежде всего должно отрѣшиться наше общество. Въ чемъ же, однако, состоитъ тогда тотъ кривой путь католичества, который виденъ нашему автору съ его вершины? Мы прежде думали, что эта кривда есть именно религіозная нетерпимость, стѣсненія и преслѣдованія иновѣрцевъ и разномыслящихъ. Оче-

видно теперь, что мы ошибались. Ошибался и поэтъ Ѳ. И. Тютчевъ, когда обращался съ такимъ громоносным обличеніемъ къ папству въ лицѣ Пія IX:

Не отъ меча погибнетъ онъ земного,
Земнымъ мечомъ владѣвшій столько лѣтъ:
Его погубитъ роковое слово:
«Свобода совѣсти есть бредъ».



СОДЕРЖАНІЕ.

